N° 2 1934 Février

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ

Quand le Seigneur se manifesta en Palestine, nombreux, sans doute, étaient ceux qui, comme le vieillard Siméon, « attendaient la consolation d'Israël » (*Luc* II, 25). Nous aimerions à savoir sous quelle forme ils concevaient cette « consolation », si ardemment espérée. Nous sentons que rien, plus que la connaissance de ces espérances, ne nous ferait comprendre les réactions de l'âme juive à l'encontre de la prédication de Jésus et de l'idéal messianique qu'elle présentait.

Principes de méthode.

Mais pouvons-nous être renseignés sur les sentiments de l'âme juive à ce sujet et à cette époque ? Évidemment, les espérances messianiques des Juifs se fondent toujours sur les oracles prophétiques; mais comment ont-ils compris ces oracles ? L'Ancien Testament renferme nombre d'indications sur les temps messianiques : indications qui ne sont jamais systématisées en une synthèse cohérente, indications données souvent en un tour enveloppé et qui doivent être entendues tout spirituellement. Comme il était facile de laisser tomber quelques-uns de ces traits, de prendre certains autres dans un sens illégitime ou de leur ajouter un coefficient déformateur ! Possédons-nous des documents qui nous aient transmis d'une manière certaine les

idées que les contemporains du Christ se forgeaient sur l'avenir messianique ?

Dans le Nouveau Testament, et tout particulièrement dans les évangiles, nous lisons à cet égard des données très précieuses : elles sont cependant trop occasionnelles, trop sporadiques, pour nous permettre un exposé complet. Les renseignements, que nous pouvons découvrir dans Philon ou dans Josèphe, attestent uniquement la persistance dans le Judaïsme de la grande espérance.

Des rabbins, exactement contemporains de Jésus, nous ne possédons que de rares sentences, et aucune ayant trait au Messianisme; par contre, nombreuses sont les maximes, concernant les événements messianiques, qui sont attribuées à des rabbins de la fin du premier siècle ou du second siècle et que nous pouvons tenir comme ayant été réellement prononcées par ces docteurs. Quel usage pouvons-nous faire de ces propos ? Ne reflètent-ils pas un état d'âme particulier, une réviviscence des espérances messianiques, réveillées et exaspérées par la ruine de Jérusalem en 70 et par les désastres encore plus cruels qui suivirent la révolte de 133 ? Observons d'abord que, pour tout ce qui regarde les doctrines, la pensée juive est très traditionnelle, peu portée à innover : les enseignements et les croyances qu'elle a professés à une époque donnée, elle les tenait déjà cinquante ans auparavant, surtout si nous nous en tenons aux grandes lignes.

Par ailleurs, voici un moyen de contrôler si cette loi joue dans la matière qui nous occupe. Nous possédons plusieurs écrits d'origine palestinienne et que nous pouvons dater à coup sûr des environs de l'ère chrétienne : écrits apocryphes, suivant l'expression reçue chez les catholiques, parce qu'ils n'ont pas été admis dans le canon, soit palestinien, soit alexandrin, des Écritures de l'Ancien Testament; écrits pseudépigraphes, disent les protestants, parce que la plupart se donnent comme ayant été composés par un grand personnage du passé (1). Or, dans ces

(1) On trouvera tous les renseignements utiles sur ces livres dans l'article

livres, même dans ceux qui ne sont pas des apocalypses, ou de prétendues révélations sur les derniers jours, des conceptions sont présentées, qui sur bien des points concordent avec les conceptions des rabbins. Nous accordons que certains de nos apocryphes, par exemple le livre d'Hénoch, reflètent un milieu différent du milieu pharisien, tandis que les Psaumes de Salomon, et les apocalypses d'Esdras et de Baruch s'apparentent au pharisaïsme. L'accord de ces deux littératures, rabbinique et apocryphe, sur certains points substantiels nous permet d'induire qu'il existait dans le Judaïsme une grande tradition messianique, commune à toutes les écoles et généralement acceptée par tous les croyants : nous pouvons assurer que telle donnée appartenait à cette tradition reçue quand elle figure à la fois chez les rabbins et dans les apocryphes.

Quant aux données divergentes, nous les expliquons en ces deux manières. Les unes, par exemple, celles qui prêtent au Messie une nature transcendante, dénotent un courant particulier de pensée : il existait dans le Judaïsme, et même relativement au Messianisme, des écoles diverses, que nous pouvons parfois reconnaître et caractériser. D'autres divergences, par exemple en ce qui touche l'ordre des événements de la fin, s'expliquent par la différence des temps : aux environs de l'ère chrétienne, la spéculation messianique est en pleine fluctuation; les flottements et les incertitudes ne disparaissent que vers la seconde moitié du premier siècle : les sentences rabbiniques nous présentent la spéculation messianique fixée en sa forme classique et définitive; les écrits apocryphes, de beaucoup antérieurs,

du P. FREY, *Apocryphes de l'A. T.* : *Dictionnaire biblique, Supplément.* Nous rappelons ici les titres de ces livres et les temps auxquels on peut, en gros, les situer : au premier siècle, avant l'an 70 : l'Assomption de Moïse, l'Ascension d'Isaïe, la Vita Adae et l'Hénoch slave (très hellénisé); après 70, mais comprenant des documents antérieurs, le quatrième livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch; du deuxième siècle avant Jésus-Christ jusqu'aux premières années de notre ère : l'Hénoch éthiopien (composé de plusieurs écrits distincts), le livre des Jubilés et les Testaments des Patriarches, vers 50 avant Jésus-Christ les psaumes de Salomon. Nous utilisons aussi le troisième livre de la Sibylle, livre helléniste, certainement antérieur à Jésus-Christ.

nous présentent cette même spéculation dans sa période mouvante, avant sa stabilisation.

Objet et plan de notre exposé.

Nous voudrions exposer ici les espérances messianiques qui animaient les âmes juives au temps des origines chrétiennes.

Nous devons nous borner à ne dessiner que les grandes lignes et à ne citer que les textes les plus représentatifs; nous laissons aux ouvrages techniques le soin de relever tous les détails et de donner toutes les références aux innombrables documents originaux que sur cette question nous avons parcourus.

L'ordre que nous suivons, dans la présentation des divers événements messianiques, est l'ordre classique, qui est aussi un ordre logique. Cet ordre, nous ne le rencontrons pas chez les rabbins, qui ne nous ont laissé aucun tableau d'ensemble du Messianisme; nous le découvrons déjà quelque peu dans les descriptions des apocryphes anciens, et assez nettement dans le quatrième livre d'Esdras.

Deux différences essentielles entre théologie juive et théologie chrétienne.

Avant de procéder à cet exposé, il nous paraît nécessaire de l'éclairer de quelques considérations préalables.

Signalons d'abord deux différences essentielles entre la théologie chrétienne et la théologie juive. La doctrine chrétienne, toute entière fondée sur le Christ, fait de la Christologie un de ses centres de visée et de groupement. Au contraire, la doctrine juive, dans ses conceptions messianiques, met l'accent, non sur la personne du Messie, mais sur la restauration nationale. Secondement, le Messianisme tient, dans les horizons de la pensée juive, une place moins considérable que la Tôrâ ou que la nation d'Israël : sans doute, suivant le dicton souvent répété, « toutes les prophéties se rapportent aux jours du Messie », néanmoins, dans leurs exégèses, les docteurs découvriront dans les textes des désignations et des symboles de la Loi et d'Israël beaucoup plus

que du Messie. Et, de fait, nous pouvons parcourir des textes juridiques anciens, tels que la Michna, sans y découvrir une allusion au Messianisme. Observons que les livres sapientiaux sont à peu près muets en tout ce qui touche le Messianisme.

Intensité des espérances messianiques au temps de Jésus.

Aussi bien, une question se pose : au temps de Jésus-Christ, les espérances messianiques étaient-elles encore vivaces en Israël ? Certains historiens ont assuré que les rabbins, exclusivement appliqués à l'étude de la Loi et attentifs surtout au salut des individus, craignant par ailleurs d'éveiller les suspicions des pouvoirs romains, avaient banni le Messianisme de leur enseignement et de leurs prédications.

A vrai dire, nous n'avons que bien peu de sentences provenant certainement de rabbins contemporains de Jésus; si elles ne disent rien du Messie, que pouvons-nous conclure de ce silence ? La première sentence messianique rabbinique sûre est de R. Johanan b. Zakkai, ordonnant en mourant, vers 80, de préparer un trône pour Ézéchias, c'est-à-dire pour le Messie qu'il désignait ainsi (*Berakhôth* 28 b); notons aussi que du même on rapporte le propos, désabusé, semble-t-il, et décourageant : « Si tu es en train de planter une bouture et qu'on annonce le Messie, plante d'abord ta bouture, puis va à sa rencontre » (*Abôth R. Nathan*, éd. Schechter, XXXI). Les rabbins de la fin du premier siècle professent une foi messianique indubitable et largement attestée : était-ce, suivant la loi constante montrant l'espérance messianique attisée par les revers nationaux, en réaction contre les revers de 70 ? Non ! ou tout au moins pas uniquement. L'espérance messianique était un élément intégrant de la religion juive du premier siècle : les prières officielles anciennes contiennent des supplications d'ordre messianique; nous rencontrons en Philon et en Josèphe des traces évidentes de leur foi intime en une restauration nationale future (1); tous

(1) Cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 571, sqq. sur Philon. Josèphe, écrivant après 70, se devait d'être fort discret, mais il trahit en

les livres apocryphes, même si ce ne sont pas des apocalypses, contiennent des textes messianiques; nous constatons dans le Nouveau Testament que le peuple était alors travaillé par une intense attente messianique; attente et fermentation qui expliquent pourquoi les agitateurs, si nombreux à cette époque, ont si facilement recruté des foules d'adeptes enthousiastes : ils se donnaient et on les prenait pour le Messie attendu.

Diversité des espérances messianiques au temps de Jésus.

Il est d'ailleurs très probable que les espérances messianiques présentaient des degrés divers d'intensité suivant les milieux. Les milieux piétistes, les milieux apocalyptiques, qui vivaient plus ardemment de cette attente, étaient naturellement plus véhéments et plus fébriles que les milieux rabbiniques. Nous avons dit que les espérances messianiques, jusque vers le milieu du premier siècle, étaient en plein développement, présentant des formes diverses suivant les milieux et les écoles. Essayons de montrer et d'expliquer ces variations et cet état flottant de la spéculation messianique.

L'idée centrale du Messianisme est l'idée d'une restauration nationale future : actuellement Israël est misérable, asservi, dispersé et, de ce chef, le nom divin n'est pas sanctifié ni glorifié; cet état prendra fin, le peuple de Dieu recouvrera son indépendance et sa souveraineté, les exilés retourneront en leur patrie; Dieu, de Jérusalem, règnera sur les nations. On le voit, cette idée fondamentale est comme un corollaire du dogme national de l'élection et de la pérennité d'Israël; aussi est-elle un article essentiel de la foi juive.

La réalisation de la restauration nationale peut être imaginée suivant plusieurs types. Primitivement elle comprenait, comme acte premier et capital, le jour terrible de Yahwé, le jugement contre les nations, puis le rétablissement d'Israël, mais dans un cadre et dans des conditions purement terrestres. On en vient

plusieurs endroits son espérance dans la restauration de Jérusalem v. g. *De Bello*, V, I, 3 (19).

ensuite à dépeindre la terre, où la nation sainte sera reconstituée, comme dotée d'une fertilité prodigieuse et de diverses propriétés extraordinaires; d'autres parleront d'une terre et de cieux nouveaux. L'horizon s'élève encore quand la croyance à la résurrection et à toutes ses conséquences s'implante dans les esprits, ce qui en même temps fait se poser le problème : à quel acte de la restauration nationale insérer la résurrection ? Est-elle le moyen miraculeux qui permettra à tous les Israélites, ceux du présent et ceux des siècles passés, de participer aux félicités messianiques et devrait-elle donc prendre place à côté du retour des exilés ? Ou bien faut-il concevoir que les temps messianiques s'accompliront entièrement sur cette terre, plus ou moins transfigurée, et avant la consommation des temps, la résurrection ne se produisant que plus tard, afin que tous les hommes puissent comparaître au jugement général et que justes et impies reçoivent ensuite la rétribution éternelle due à leurs œuvres ?

Ce dernier schéma, le schéma classique et définitif, Messianisme suivi de l'eschatologie, n'apparaît que dans l'Apocalypse d'Esdras : il a donc dû prévaloir vers le milieu du premier siècle. Auparavant, dans les apocryphes, nous rencontrons les représentations les plus diverses : essayons de les classer. Nous appelons messianisme toute description de la consommation qui présente des notes nationales : présence du Messie, restauration de la nation élue, la terre d'Israël merveilleusement transformée ou devenant le théâtre de l'ère nouvelle; l'un de ces éléments suffit encore à caractériser comme messianique un tableau de la consommation où ne figure pas le Messie. Nous appelons eschatologie le complexe : résurrection, jugement, vie éternelle à l'Éden ou à la Géhenne.

Voici les différentes formes, suivant lesquelles ont été combinés les éléments des deux séries. *Un seul acte messianique* : dans une terre renouvelée, autour d'une Palestine édénique, les Israélites (ou les hommes) jouissent d'un bonheur sans fin (*Hénoch*, première partie et *Apocalypse des Semaines; Jubilés; Sibylles; Testaments; Vita Adae*); parfois le Messie joue un rôle plus ou moins marqué (*Hénoch*, paraboles et livre des Songes;

Testaments; 4 *Esdras* XI-XIII; 2 *Baruch* LXX-LXXIV, XXV-XXX, XXXVI-XL); parfois aussi la résurrection ouvre les temps messianiques (*Hénoch*, paraboles, et apocalypse des Semaines; *Testaments;* 2 *Baruch* LXX-LXXIV, XXV-XXX); nous avons là un messianisme plus ou moins eschatologique. *Un seul acte eschatologique et transcendant* : tous les justes goûtent des félicités éternelles, soit au ciel (*Hénoch* XCVI-CIV), soit au paradis préparé au troisième ciel (2 *Hénoch*); Israël, élevé au ciel, se réjouit de voir la punition des ennemis (*Assomption de Moïse*, X, 1-9) (Messianisme transcendant). Nous trouvons enfin la conception classique de *deux actes successifs*, l'ère messianique précédant l'ère eschatologique, chez la plupart des rabbins, dans un des tableaux (VII, 26-43) du Pseudo-Esdras et dans les conceptions générales qui apparaissent, tant chez les rédacteurs de ce livre que chez le rédacteur du Baruch syriaque. Nous trouvons aussi cette perspective à deux temps dans les Psaumes de Salomon, mais les deux temps séparés l'un de l'autre dans des psaumes distincts, qui ne sont probablement pas du même auteur (Messianisme : XVII, 36-45; eschatologie : III, XV...) : de toute façon cette conception serait celle du rédacteur du recueil.

Ces indications nous montrent combien les esprits étaient portés à confondre messianisme et eschatologie, et, par suite, à concevoir le bonheur messianique sous une forme transcendante. Conséquence de cette tendance : en nombre de descriptions, ne contenant pas les précisions suffisantes, il nous est difficile de discerner si tel trait se rapporte à l'ère messianique ou à l'ère eschatologique.

« *Règne de Dieu* » *et Messianisme.*

La consommation restituera à Israël sa splendeur première et apportera aux justes le bonheur qu'ils attendent. La prédication de Jésus, centrée autour du Règne de Dieu, et toute la doctrine chrétienne, nous ont habitués à reconnaître, comme fin et comme terme de l'activité du Messie et du grand drame eschatologique, la glorification de Dieu et l'établissement de son

règne; dans la doctrine juive le règne de Dieu a-t-il le même relief et la même importance ?

Dans les évangiles, l'expression « le règne de Dieu », tout en conservant sa signification morale fondamentale, se lie très étroitement au Messianisme : c'est dans ce sens que « le Règne vient, est tout proche, est arrivé », qu'il est dit « le règne du Fils de l'homme ». Dans la littérature juive, l'expression, employée presque uniquement par les rabbins, n'a guère qu'un sens moral : reconnaître le souverain domaine de Dieu, se soumettre à sa volonté en accomplissant les commandements. Réciter le Chema (prière quotidienne) est prendre sur soi le joug du règne du Ciel (R. Gamliel, vers 90 : *Berakhôt* II, 5; 16 a); au Temple, le peuple poussait l'acclamation : « Béni le nom de gloire de son règne pour le siècle et à jamais » (*Jér. Yoma* (1) III, 7, 40 d : R. Tarphon dit l'avoir entendue); et R. Johanan b. Zakkai (vers 70) déclarait qu'une bénédiction où ne figure pas le Règne n'est pas une bénédiction (*Berakhôth* 40 b). Le même docteur blâme l'israélite qui se fait esclave volontaire et perpétuel, « parce qu'il rejette le joug du ciel pour faire régner sur lui le joug de la chair et du sang » (*Tos. Baba qamma* VII, 5, p. 358). Celui qui s'éloigne du péché reçoit sur lui le règne du Ciel (R. Eleazar b. Azaria vers 100 : *Siphra Lév.* XX, 26, 93 d); accepter ou rejeter le joug de l'usure est accepter ou rejeter le joug du ciel (*Siphra Lév.* XXV, 28, 109*c*).

Si l'expression ne revêt jamais une portée messianique, cependant on enseigne que l'ère messianique amènera un règne de Dieu, évident et universel. Dans des prières anciennes, récitées déjà au Temple, il est dit : « Restaure nos juges... et règne sur nous, toi seul... (*šemone esre* palestinien 11); « Que magnifié soit son grand nom... qu'il règne de son règne... et que s'approche son Messie... » *(Qaddich)*. Ce sont surtout

(1) *Jér.*, devant le titre d'un traité, signifie que la citation vient du Talmud palestinien (*Jeruchalmi*); nous indiquons ordinairement la date des sentences rabbiniques, sauf quand elles sont anonymes ou empruntées à un écrit du second siècle (Michna, Mechilta, Siphra, Siphre), ou attribuées à une tradition tannaïte (on appelle *tannas* les rabbins des deux premiers siècles).

les livres apocryphes, et tout particulièrement les Sibylles hellénistiques, qui célèbrent le règne futur, messianique ou eschatologique : suivant les Testaments voici la caractéristique des temps messianiques : « Alors le saint d'Israël règnera sur lui »; « alors nous adorerons le roi du Ciel » (*Dan* v, 13; *Benjamin* x, 7); quand Israël est exalté au ciel « tunc, dit l'Assomption de Moïse, parebit regnum illius in omni creatura illius » (x, 1). Nous ne citons qu'un texte des Sibylles (III, 49, sqq., 55, sqq.) :

> Alors le grand règne du roi immortel apparaîtra sur les hommes :
> Un prince pur viendra, tenant le sceptre de toute
> la terre pour tous les siècles du temps à venir...
> Hélas ! malheureuse, quand viendra ce jour et le jugement
> du Dieu immortel, du grand roi !

On peut donc dire que, suivant la doctrine juive, la consommation messianique procurera le règne de Dieu; mais ce qui attire avant tout l'attention et les désirs des cœurs, c'est qu'elle aura pour fin immédiate la restauration nationale. Cela résulte de toute la configuration des spéculations messianiques, cela apparaît également dans les termes dont on désigne les temps messianiques. On les nomme génériquement la *guella*, la rédemption, le rachat, l'affranchissement; rédemption qui rappelle et renouvelle la rédemption égyptienne, et qui, comme elle, est avant tout l'œuvre de Dieu. Le côté national est marqué aussi par les termes, « le salut, la consolation »; la part décisive de l'intervention divine est indiquée par l'expression, « la miséricorde de Dieu ».

I. — Préliminaires de la rédemption

Nous rangeons sous ce chef tout ce qui précède la manifestation du Messie.

Signes et date de l'avènement messianique.

Il y avait à l'époque néo-testamentaire bien des « calculateurs du terme » (le terme de la fin), bien des gens qui tentaient de

découvrir, soit par des calculs, soit par l'observation des signes prévus, le moment où le Messie viendrait, mettrait fin à l'ordre actuel des choses, fermerait ce siècle mauvais et corruptible pour ouvrir le siècle incorruptible. Cette catégorie de gens existait encore au temps d'Origène : « Forte, écrivait-il, quoniam apud Iudaeos erant quidam sive per scripturas profitentes de temporibus consummationis se scire, sive de secretis » (*Commentar. series* 55 *in Mat.* P. G. XIII, c. 1686); ils n'étaient pas arrêtés par les menaces de R. Jose b. Halaphta (vers 150) et autres, leur refusant la vie éternelle (*Derek ereç rabba* XI), ni par les troubles que pouvaient provoquer leurs divinations; écoutons Josèphe :

> Ce qui les avait surtout excités à la guerre, c'était une prophétie ambiguë trouvée pareillement dans les Saintes Écritures, et annonçant qu'en ce temps-là un homme de leur pays deviendrait le maître de l'univers. Les Juifs prirent cette prédiction pour eux et beaucoup de sages se trompèrent dans leur interprétation; car l'oracle annonçait en réalité l'empire de Vespasien, proclamé pendant son séjour en Judée. Au reste, il n'est pas possible aux hommes, même quand ils le prévoient, d'échapper à leur destin. Mais les Juifs interprétèrent à leur fantaisie ou méprisèrent les présages, jusqu'au jour où la ruine de leur patrie et leur propre ruine les eurent convaincus de leur folie. (*Bellum* VI, V, 4, 312-315).

Ces doléances nous suggèrent trois constatations : l'historien croyait lui aussi à ces présages; le peuple se livrait ardemment à cet exercice; on pensait connaître les signes de la fin et discerner déjà leur apparition. Et ce dernier trait se retrouve dans presque tous les textes sur le sujet : le résultat tant des observations des signes que des calculs entrepris, c'est que le terme est pour demain ou après-demain. Tout cela nous atteste une fois de plus l'intensité de l'attente messianique.

Inutile de reproduire ces calculs vains : contentons-nous de rappeler qu'au début du premier siècle l'Assomption de Moïse annonçait que Dieu règnera et détruira l'idolâtrie deux cent cinquante temps après la mort de Moïse (X, 12) : donnée dont il est bien aventureux de préciser la signification numérique.

Des signes décrits, ne retenons que les tribulations messianiques, dont nous reparlerons : les temps où viendra le Messie seront des temps d'extrême détresse physique et morale, détresse dont les prophètes de la fin souffrent déjà. De cette espèce sont les signes révélés au Pseudo-Esdras :

Quant aux signes, au sujet desquels tu m'interroges, je puis t'en dire une partie... : Il viendra des jours où les habitants de la terre seront saisis d'une grande frayeur; sera cachée la voie de la vérité et le pays ne produira plus la foi. Et l'injustice se mutipliera à un degré supérieur à celui que tu vois ou dont tu as entendu parler. La contrée que tu vois maintenant sera foulée aux pieds et elle apparaîtra déserte. Que si le Très-Haut te donne de vivre, après la troisième trompette tu verras soudain luire le soleil en pleine nuit et la lune se montrer trois fois pendant le jour. Du bois le sang dégouttera, et les pierres parleront, et les peuples seront troublés. Voici que règnera celui que redoutaient les habitants de la terre, et les oiseaux émigreront; la mer de Sodome rejettera des poissons et pendant la nuit fera entendre un son, que la multitude ne connaissait pas, mais que tous entendront. En beaucoup de lieux s'ouvrira le chaos (abîme), et souvent le feu en jaillira et les bêtes des champs émigreront, et les femmes en leurs mois enfanteront des monstres. Au milieu des eaux douces couleront des eaux salées. Les amis se combattront les uns les autres; et alors disparaîtra la raison et l'intelligence sera renfermée dans son réceptacle : beaucoup la chercheront, mais on ne la trouvera pas. Et sur la terre se multiplieront les injustices et les débauches. Et un pays demandera au pays voisin : Est-il passé en toi un juste pratiquant la justice ? Et il répondra : Non ! Et il arrivera en ce temps que les hommes concevront des espérances sans les atteindre; ils travailleront et leurs voies n'aboutiront pas. (IV, 52-V, 12).

Il est un signe, dont l'apologétique chrétienne a toujours fait grand état, la prédiction de Jacob : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, jusqu'à ce que vienne Siloh ». (*Genèse* XLIX, 10). Comment l'a entendu la pensée juive ? Les targums araméens, donnant la tradition des deux premiers siècles, traduisent ainsi le texte :

Ne feront pas défaut les rois et les gouvernants de la maison de Juda ni les scribes enseignant la loi, d'entre les fils de ses fils.

Jusqu'au temps où viendra le roi Messie
à qui appartient le règne :
c'est lui que serviront tous les royaumes de la terre.
(*Targum Jeruchalmi* I; dans les deux autres, traduction presque identique).

A part le propos tout accidentel qui, dans l'entourage de R. Sela (début du IIIe siècle) donne au Messie le nom de Silo (*Sanhedrin* 98*b*), l'exégèse messianique du texte ne réapparaît que dans des commentaires tardifs; au second siècle Rabbi le saint et, après lui, d'autres docteurs, ont appliqué la prédiction aux deux chefs de la captivité, celui de Babylone et celui de Palestine (*Siphre Deut.* XXXIII, 12 (352), 145*b*) : était-ce par réaction contre les assertions des apologistes chrétiens ?

Conditions morales de la rédemption.

Les esprits sages sentaient combien il était malsain et démoralisant de disserter ainsi sur les signes de la fin et d'en calculer le terme et ils avaient recours à des considérations plus morales; voici sur la question le texte capital, commençant par les déclarations des chefs des écoles babylonniennes du début du IIIe siècle et continuant par une discussion entre deux rabbins illustres de la fin du premier siècle :

Rab disait : Tous les termes (de la fin) se sont évanouis et la chose ne dépend plus que de la pénitence et des bonnes œuvres. R. Samuel disait : il suffit à l'homme en deuil (Israël exilé) de rester dans son deuil (sans chercher autre pénitence). Car voici ce qui est rapporté : R. Eliezer : si les Israélites font pénitence ils seront rachetés, sinon ils ne seront pas rachetés ; R. Josué (b. Hanania) : s'ils ne font pas pénitence ils ne seront pas rachetés : oui ! mais le Saint, béni soit-il, leur suscitera un roi qui portera des décrets sévères, tel Aman, et les Israélites feront pénitence et ils retrouveront le bonheur. L'opinion de R. Eliezer s'appuie sur ce texte de *Jérémie* (III, 22) : Revenez, fils infidèles, et je guérirai vos infirmités. R. Josué : Mais n'est-il pas dit aussi (Isaïe, LII, 3) : c'est pour rien que vous avez été vendus, et sans argent que vous serez rachetés. « Pour rien vous avez été vendus » : à l'idolâtrie. « Sans argent vous serez rachetés » : sans pénitence ni

bonnes œuvres. R. Eliezer : N'est-il pas dit aussi (*Malachie* III, 7) : Revenez à moi et je reviendrai à vous. — R. Josué : N'est-il pas dit aussi (*Jér.* III, 14) : Car je vous ai épousés et je vous ai pris, l'un d'une ville, deux d'une famille et je vous conduirai à Sion. — R. Eliezer : mais n'est-il pas dit aussi (*Is.* XXX, 15) : Par une conversion et une paisible attente (vous serez sauvés). — R. Josué : N'est-il pas dit aussi (*Is.* XLIX, 7) : Ainsi parle Yahwé : le rédempteur et le saint d'Israël à celui qui est méprisé, abominable, au peuple, à l'esclave des tyrans : Des rois te verront et se lèveront, des princes et ils se prosterneront. — R. Eliezer : mais n'est-il pas dit aussi (*Jér.* IV, 1) : Si tu veux revenir, Israël, oracle de Yahwé, c'est vers moi que tu retourneras. — R. Josué: et n'est-il pas dit aussi (*Dan.* XII, 7, sq.) : Et j'entendis l'homme vêtu de lin, qui était au-dessus des eaux du fleuve. Il leva vers le ciel sa droite et sa gauche et jura par le vivant des siècles : encore un temps, deux temps et une moitié de temps, et quand on aura épuisé de briser la force du peuple saint, alors s'épuiseront toutes ces choses. Et R. Eliezer se tut (*Sanhedrin* 97 b, 98 a).

Et pourtant il semble que ce soit ce dernier docteur, ordinairement si attaché à la tradition, qui a soutenu l'opinion la plus commune. Quantité d'autres sentences rabbiniques, en effet, font dépendre la rédemption, ou plus exactement sa venue plus rapide, de diverses conditions morales : la prière et les mérites des Pères peuvent la hâter, mais surtout la pénitence (*Assomption de Moïse* I, 18 et doctrine commune des rabbins), les bonnes œuvres, la fidélité aux commandements et l'étude de la Loi.

Les tribulations messianiques.

Nous avons dit qu'un des signes de l'avènement messianique sera une détresse matérielle et spirituelle extrême, en d'autres termes les tribulations messianiques. Cette expression, et la conception qu'elle recouvre, provient du vocabulaire et de la doctrine des prophètes. L'une et l'autre étaient assez connues au temps de Jésus pour qu'il pût faire allusion au « commencement des douleurs » (*Marc* XIII, 8); l'expression désigne des souffrances déchirantes, telles que sont les douleurs de l'enfantement, douleurs qui précéderont la venue du Messie et la

mériteront : elles sont la punition des péchés de la nation et elles doivent l'exciter au repentir et à la pénitence.

Ces tribulations messianiques sont l'objet de nombreuses allusions et sont souvent décrites. Nous en traduisons ici deux descriptions, que nous pouvons dater toutes deux de la fin du premier siècle et qui mettent en œuvre des éléments plus anciens. La première est contenue dans le Baruch syriaque; elle est la réponse de la voix du ciel à la question du voyant sur la durée de la tribulation :

Ce temps a été divisé en douze parties, et à chacune d'elles est réservé ce qui lui est fixé. Dans la première partie, c'est le commencement des ébranlements (troubles ou perturbations). Dans la seconde, mise à mort des grands. Dans la troisième, chute de beaucoup dans la mort. Dans la quatrième, envoi de l'épée. Dans la cinquième, famine et cessation de la pluie. Dans la sixième, tremblements de terre (ébranlements) et crevasses. Dans la huitième, abondance de fantômes et invasions de démons. Dans la neuvième, chute de feu. Dans la dixième, vol et oppression abondante. Dans la onzième, iniquité et impudicité. Dans la douxième, confusion provenant du mélange des choses susdites. Car les parties de ce temps sont réservées et se mêleront l'une avec l'autre, s'aidant l'une l'autre. En effet, certaines de ces parties seront incomplètes et d'autres complètes, si bien que ceux qui seront sur terre en ces jours ne comprendront pas que c'est la consommation des temps (2 *Baruch* XXVI, XXVII).

L'autre description remonte, dans son noyau, à Rabban Gamliel II :

(Aux talons (approches) du Messie, l'orgueil s'accroîtra, la cherté atteindra son comble, la vigne donnera son fruit, mais le vin sera cher; pas de correction et tout l'empire passera à l'hérésie); la synagogue servira à la prostitution, et la Galilée sera dévastée (et la Gaulanitide sera ruinée) et les habitants de Gabul iront de ville en ville sans rencontrer de pitié. Et la sagesse des scribes se corrompra; ceux qui craignent le péché seront méprisés. (Les jeunes gens feront blêmir les vieillards, les hommes faits se lèveront (par respect) devant les enfants; le fils humiliera son père, et la fille s'insurgera contre sa mère et la bru contre sa belle-mère, et l'on aura pour ennemis les gens de sa maison). La face de cette génération est comme la face du chien.

La vérité sera abandonnée. Et le fils ne rougira pas devant son père. (Et sur qui nous appuyer ? Sur notre Père qui est au ciel). (*Derek ereç zutta* X rapporte le texte de R. Gamliel ; les phrases entre parenthèses proviennent de *Sota* IX, 15, qui donne un texte augmenté d'additions, attribuées ailleurs à des docteurs du milieu du second siècle).

Dégageons les traits essentiels de ces tribulations. Elles dureront assez longtemps : douze périodes, dit le Pseudo-Baruch, R. Siméon b. Yohai (vers 150) parle de la semaine où vient le fils de David (*Derek ereç zutta* X) : semaines d'années ou périodes de durée indéterminée ? Ces tribulations comprendront des désordres cosmiques, que les Apocryphes détaillent avec complaisance; des fléaux entraînant une grande mortalité; des guerres, la domination de l'empire impie; des persécutions, produisant des défections, des dénonciations, un débordement d'immoralité et d'irréligion. Enfin ce seront des temps si terribles que beaucoup seront induits à désespérer et qu'il faut s'approvisionner de mérites pour en être préservé (R. Eliezer (vers 90) : *Mekhilta Ex.* XVI, 29, p. 170).

Le Précurseur du Messie.

Cette préparation morale à la venue du Messie, c'est la tâche que, suivant le prophète Malachie, Dieu a assignée au prophète Élie :

> Voici que je vous envoie Élie, le prophète, avant que vienne le jour de Yahwé grand et redoutable. Il ramènera le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'anathème (III, 23, 24).

Les âmes juives ont retenu cet enseignement et nous lisons dans le Siracide cette apostrophe à Élie :

> Toi qui as été désigné dans de sévères écrits pour des temps à venir,
> comme devant apaiser la colère avant qu'elle s'enflamme,
> ramener le cœur du père vers l'enfant,
> et rétablir les tribus d'Israël.
> Heureux ceux qui te verront
> et qui seront parés de l'amour de Dieu ! (XLVIII, 10, 11).

Dans ces versets et dans ceux qui précèdent nous avons une preuve de la place considérable que le prophète Élie tenait dans la pensée juive. Cette figure réapparaît souvent dans les propos des rabbins : ce docteur céleste intervient pour poser des questions, révéler des solutions, réprimander... Tradition qui n'est pas morte : quels sont les habitants du Carmel qui n'ont pas été favorisés d'une apparition de Mar Elias ? La fonction capitale du grand prophète sera de précéder le Messie. Nous savons par plusieurs textes évangéliques (*Mat.* XVII, 10; XI, 14; XXVII, 47, 49; *Luc* I, 17; *Jean* I, 21, 25) combien cette croyance était vivace et répandue au temps de Jésus-Christ.

Son ministère de précurseur consistera surtout à reprendre Israël (un contemporain d'Hillel (début du Ier siècle) : *Pesahim* 70*b*), de manière qu'il se convertisse; à résoudre des questions juridiques difficiles et restées sans solution (notion commune : *Baba Meçia* I, 8; II, 8, etc.); et à rétablir un Israël authentique, en écartant les familles, introduites de force au sein de la nation sainte, et en ramenant celles qui en avaient été indûment éloignées (rabbins de la fin du Ier s. : *Tos. Eduyôth* III, p. 459). Suivant une tradition, attestée par saint Justin (*dial. Tryphon*, VIII, 4), il annoncera la venue du Messie et le manifestera en lui conférant la consécration royale. Le prophète aussi aurait une mission d'ordre sacerdotal : il rendrait au Temple le vase de la manne, la fiole d'eau de purification, la verge d'Aaron et l'ampoule de l'huile de consécration (*Mekhilta Ex.* XVI, 33, p. 172); et tout cela conduisit plus tard à voir en lui le grand prêtre des temps messianiques.

Notons que quelques traditions tardives auraient voulu joindre à Élie, dans cette activité de précurseur, Moïse.

II. — La personne du messie

Ce personnage, qui donne à la période qui nous occupe son titre « les jours du Messie », y tient un rang considérable, bien que sa figure ait moins de relief et que son rôle soit plus effacé que la figure et le rôle du Christ dans le Christianisme.

Le nom, qui lui est donné le plus ordinairement et qui est emprunté à l'Ancien Testament (*Psaume* II, 2; I *Sam.* II, 10), le Messie, le désigne comme consacré par l'onction sainte, et donc comme appartenant à Dieu, son représentant et son élu. Il est appelé aussi communément, tant par le peuple que par les docteurs, le fils de David, expression qui rappelle sa descendance, sa dignité royale et les promesses faites au grand roi. D'autres titres, tels que « le roi, le roi d'Israël, le roi Messie » insistent sur sa dignité royale. Inutile de rapporter d'autres noms dont il a été décoré : ils sont peu employés ou sans aucune portée.

La nature du Messie.

Question qui intéresse souverainement les chrétiens : les Juifs ont-ils vu dans le Messie un être divin ?

Plusieurs textes de l'Ancien Testament indiquaient déjà clairement que le Messie dépasserait en dignité toutes les créatures, appartiendrait à la sphère de la divinité. Isaïe l'appelle l'Emmanuel (VII, 14), le Dieu fort, le Père éternel (IX, 5); aucun roi d'Israël n'a pu dire de lui-même :

> Yahwé m'a dit : Tu es mon Fils,
> Je t'ai engendré aujourd'hui (Ps. II, 7).

Le Psaume royal suppose aussi une dignité suréminente :

> Oracle de Yahwé à mon seigneur :
> « Asieds-toi à ma droite... (Ps. CX, 1).

Et les LXX le comprenaient bien, qui lisaient : « de (mon) sein avant l'aurore je t'ai engendré » au lieu de l'hébreu : « du sein de l'aurore vient à toi la rosée de tes jeunes guerriers ». Le psaume LXXII et la vision qu'eut Daniel (VII) du fils d'homme confirmaient les enseignements inculqués par les premiers textes.

Or, nous constatons que cette ligne ouverte par la révélation, ne se prolonge, comme il arrive trop souvent, que dans la littérature apocryphe, les rabbins s'appliquant, au contraire, à ramener leur Messie au niveau de l'humanité.

Lisons les textes qui affirment cette transcendance du Messie. Un demi-siècle environ avant la naissance de Jésus, un Juif pieux écrivait :

Il est un roi juste, instruit par Dieu, établi sur eux (les fils de Jérusalem); et il n'y a pas d'iniquité, pendant ses jours, au milieu d'eux; car tous sont saints, et leur roi est le Christ (du) Seigneur... Le Seigneur lui-même est son roi et son espérance, et il est puissant par son espérance en Dieu; et il aura pitié de toutes les nations qui sont devant lui dans la crainte. Car il réduira la terre par la parole de sa bouche pour toujours; il bénira le peuple du Seigneur dans la sagesse avec joie. Et il sera pur du péché pour commander aux peuples immenses, pour reprendre les chefs et détruire les pécheurs par la force de sa parole. Et il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu, parce que Dieu l'a fait puissant par l'esprit-saint, et sage par le conseil et l'intelligence, accompagnés de la force et de la justice... Il est puissant dans ses œuvres et fort par la crainte de Dieu. Il paît le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice, et il n'en laissera pas parmi eux être malades dans leur pâturage. Il les conduira tous dans l'égalité, et il n'y aura pas parmi eux d'orgueil ni d'esprit de domination. Telle est la majesté du roi d'Israël, que Dieu a prévue pour le susciter sur la maison d'Israël, afin de les corriger (1).

Ce Messie n'est pas donné explicitement comme un Dieu; toutefois les liens étroits qui l'unissent à son Seigneur, les dons spirituels qu'il reçoit de lui, son activité de forme presque divine (détruire les pécheurs par la force de sa parole), tout cela le situe bien au-dessus des créatures.

Mais voici des représentations autrement plus nettes, qui se relient toutes deux aux révélations de Daniel sur le Fils d'homme. La première provient du livre des Paraboles d'Hénoch, qui, de toute façon, est antérieur à la vie publique de Jésus. Au voyant est montré le personnage mystérieux, appelé, tantôt l'Élu, tantôt le Fils de l'homme.

Là je vis quelqu'un qui avait une « tête des jours » et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait

(1) *Psaume de Salomon* XVII, 35-47; cité d'après J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I (7me éd.) Paris, 1927, p. 171. Nous suivons ce même auteur en ses pages sur le Messie dans le Judaïsme palestinien.

l'apparence d'un homme et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours ? »

Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révèlera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité. Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches et les forts de leurs sièges; et il rompra les freins des forts, et il brisera les dents des pécheurs... et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté. (XLVI, 1-5) (1).

Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la Tête des jours. Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde et pour l'éternité... (XLVIII, 2-6).

...L'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire demeure pour les siècles des siècles, et sa puissance pour les générations des générations. En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer des paroles vaines devant lui, car il est l'Élu en présence du Seigneur des esprits, suivant son bon plaisir (XLIX, 2-4).

Il (l'Élu) choisira parmi eux (les ressuscités) les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés. L'Élu, en ces jours, siègera sur mon trône, et tous les secrets de la sagesse sortiront des

(1) Nous citons d'après : F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Paris 1906.

sentences de sa bouche, car le Seigneur des esprits l'a gratifié de ce don et l'a glorifié (LI, 2, 3).

Et le Seigneur des esprits a fait asseoir l'Élu sur un trône de gloire, il jugera toutes les œuvres des saints en haut du ciel, et leurs œuvres seront pesées dans la balance. Quand il lèvera sa face pour juger leurs voies secrètes par la parole du nom du Seigneur des esprits et leur sentier par la voie du juste jugement du Seigneur des esprits, ils parleront tous d'une seule voix et ils béniront et loueront et exalteront et proclameront saint le nom du Seigneur des esprits... (LXI, 8, 9).

Ainsi ordonna le Seigneur aux rois et aux puissants et aux grands, et à ceux qui habitent la terre, et il dit : Ouvrez les yeux et élevez vos cornes (pour voir) si vous pourrez reconnaître l'Élu. Et le Seigneur des esprits s'assit sur le trône de sa gloire, l'Esprit de justice se répandit sur lui (l'Élu) et la parole de sa bouche mit à mort tous les pécheurs et tous les méchants furent détruits devant sa face...

La douleur les saisira quand ils verront ce Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire (LXII, 1, 2, 5).

Et dès lors il n'y aura rien de corruptible, car ce Fils de l'homme a apparu et s'est assis sur le trône de sa gloire, et tout mal s'éloignera et s'en ira de devant sa face; mais la parole de ce Fils de l'homme restera devant le Seigneur des esprits (LXIX, 29).

Comment ne pas reconnaître dans ce Fils de l'homme, cet Élu, un être transcendant? Préexistant auprès de Dieu avant la création et pour l'éternité, investi de dons divins, partageant le trône de Dieu, exerçant la fonction divine du jugement, le soutien des hommes, l'objet de leurs espérances et de leurs hommages, régnant avec Dieu dans les siècles éternels, il dépasse l'humanité; mais il faut reconnaître aussi que l'incertitude de quelques descriptions ne permet pas de faire de ce personnage un fils de Dieu. « C'est néanmoins, comme dit M. Martin (p. XXXVIII) le type le plus idéal conçu par le messianisme juif avant le christianisme ».

Nous retrouvons quelques traits de cette figure dans un autre apocryphe, dans le Pseudo-Esdras, dont certaines parties sont antérieures à 70. Dans une vision, le voyant voit un lion (de Juda) dont le souffle anéantit l'aigle (Rome) : c'est le Messie, que le Très-Haut a gardé jusqu'à la fin des jours (XI, 37, XII, 2,

32). Dans une autre vision, il voit monter de la mer comme une forme d'homme, qui vole ensuite sur les nuées du ciel; sa vue fait trembler toutes choses, à sa voix tout fond, telle la cire qui sent l'ardeur du feu; il disperse ses ennemis par le souffle embrasé, par le fleuve de feu et par la tempête qui sort de sa bouche. Et Dieu explique que cet homme est son Fils, qu'il tient en réserve depuis des temps nombreux (4 *Esd.* XIII, 3, 10, 26, 32, 37) : être préexistant, fils de Dieu, disposant de pouvoirs divins. Nous pouvons donc affirmer qu'en certaines écoles juives apocalyptiques, on croyait que le Messie serait un être divin.

Rien de pareil chez les rabbins. Quels cas ont-ils fait des textes bibliques affirmant ou insinuant la transcendance du Messie ? Plusieurs, ils les entendent d'Ezéchias : c'est l'interprétation à laquelle Tryphon recourt volontiers; ou bien, ils leur attribuent un sens diminué : voici comment vers la fin du second siècle on entendait un des grands textes classiques :

Le Messie, fils de David, qui se révèlera prochainement dans nos jours, le Saint, béni soit-il! lui dit : Demande-moi une chose et je te la donnerai, suivant qu'il est dit : Je proclamerai le précepte, etc.; moi, aujourd'hui je t'ai engendré; demande-moi et je te donnerai les nations pour ta portion. Et quand il vit que le Messie, fils de Joseph, avait été tué, il dit devant lui : Maître du monde, je ne te demande que la vie. — La vie! c'est ce que, avant que tu aies parlé, David, ton père, avait prophétisé à ton sujet (*Ps.* XXI, 5); C'est la vie qu'il te demandait et tu la lui as donnée (*Sukka* 52 a).

S'ils appellent le Messie « Dieu » ou « fils de Dieu », ils ne voient là qu'un titre, que Dieu accorde également à Israël.

Nous sentons, au contraire, chez eux la préoccupation d'écarter toute exégèse qui élèverait le Messie au niveau de Dieu. En voici un exemple significatif :

A propos du texte de Daniel (VII, 9) : Jusqu'au moment où des trônes furent placés, on rapporte l'explication de R. Aqiba († 135) : l'un est pour lui (l'Ancien des jours), l'autre est pour David (le Messie). R. José le reprend : Aqiba jusques à quand profaneras-tu la Chekhînâ (Dieu) ? Non! l'un est pour le jugement (*dîn*, droit strict)

l'autre pour la *çedaqa* (justice, entendu ensuite au sens d'aumône et miséricorde) (*Sanhedrin*, 38 b).

C'est que la doctrine rabbinique s'attache à affirmer, comme dit Tryphon, que le Messie sera un homme d'entre les hommes :

Il me semble que ceux qui disent qu'il fut un homme, qu'il a été choisi pour être oint, qu'il a été Christ-Oint affirment une chose plus croyable que ceux d'entre vous qui sont de ton avis. Nous tous, nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes et Élie qui doit l'oindre quand il viendra... Réponds-moi d'abord à ceci : Comment pourrais-tu démontrer qu'il y a un autre Dieu à côté de celui qui a fait l'univers ? (*Dial. Tryphon* XLIX, 1; L, 1).

Tout ce qu'ils accordent au Messie c'est que son nom est une des choses qui ont été créées avant le monde (*Pesahim*, 54*a*), propriété qu'il partage avec la manne, l'arc-en-ciel, les tables de la loi... et qui n'équivaut pas du tout à une préexistence; au contraire cette préexistence lui est refusée par Tryphon :

Puisque tu dis qu'il fut un Dieu préexistant, qu'il s'est fait chair, selon la volonté de Dieu, pour naître homme de la vierge, comment est-il possible de démontrer qu'il était préexistant, alors qu'il est rempli par les puissances de l'Esprit saint, selon que le verbe les énumère par la bouche d'Isaïe, comme s'il s'en trouvait dépourvu ? (*Dialogue* LXXXVII, 3).

Bien plus, dans toute l'activité qu'ils prêtent au Messie, ils lui donnent un rôle très effacé, qui le met au-dessous des grands personnages bibliques.

Vie et activités du Messie en général.

Sur ce point nous saisissons encore une grande différence entre les conceptions des apocryphes et celles des rabbins. Les apocryphes, qui montrent le Messie préexistant auprès de Dieu et qui représentent sa manifestation comme une révélation céleste, semblent exclure la possibilité d'une origine humaine. Cependant, même dans les apocryphes, la descendance davidique est souvent rappelée : et c'est là la doctrine commune : le

Messie est fils de David. Pourtant nous voyons que ce dogme n'était pas tellement intangible, puisque R. Aqiba déclara Messie Bar-Kokba qui n'était pas de la descendance de David et que, au moment des triomphes des Hasmonéens, de la tribu de Lévi, les écrivains, dont les compositions nous ont été conservées dans les Jubilés et dans les Testaments des Patriarches, accordaient la primauté future à un descendant de Lévi, sans toutefois déposséder totalement du pouvoir la tribu de Juda. Le Messie, fils de David, naîtra à Bethléem, suivant la prophétie de Michée, connue même du peuple au temps de Jésus (*Jean* VII, 42; *Mat.* II, 5, 6).

Nous verrons tout à l'heure la part que le Messie prend aux divers actes de la restauration nationale : part peu active et rôle de second plan, surtout dans les descriptions rabbiniques.

Doit-il mourir ? Seule l'apocalypse d'Esdras (VII, 29) annonce qu'à la fin de son règne il mourra avec tous les hommes en qui est l'esprit de vie. Les apocryphes, qui attribuent au Messie un règne glorieux et quasi-éternel, ne semblent pas admettre la possibilité de sa mort. Les textes rabbiniques restent ici aussi dans le vague : leur Messie apparaît souvent comme un être sans consistance ni réalité concrète.

Le Messie souffrant et mourant (1).

Cependant pour un chrétien la question de la mort du Messie est une question capitale. A peine ressuscité, Jésus ouvrait l'intelligence des Apôtres pour leur faire comprendre que le Christ devait souffrir afin d'entrer en sa gloire (*Luc* XXIV, 26, 46); Paul s'efforçait de convaincre ses compatriotes que le Christ était παθητός, soumis à la souffrance (*Actes* XXVI, 23). Et dès ses premiers essais, l'apologétique apostolique n'eut pas de peine à découvrir en quelques textes bibliques des prédictions des souffrances et de la mort du Christ. Comment le Judaïsme

(1) L'ouvrage le plus au point sur la question est celui de DALMAN, *Der leibende und der sterbende Messias der Synagogue im ersten nachchristlichen Jahrtausend.* Berlin, 1888.

a-t-il entendu ces textes ? Nous croirions qu'il a d'abord admis que le Messie aurait à supporter quelques souffrances : impossible de ne pas tenir compte sur ce point des affirmations des Écritures; plus tard, la réaction contre le Christianisme conduisit à exempter le Messie de toute souffrance et, par suite, à interpréter les textes invoqués par les chrétiens dans un sens détourné, ou bien à les appliquer à un autre Messie que le Messie, fils de David.

Nous aurions un spécimen de la première attitude en quelques déclarations de Tryphon : aux démonstrations de Justin, il répond :

Que les Écritures annoncent aussi un Christ souffrant, revenant avec gloire pour recevoir le royaume éternel de toutes les nations... les passages que tu nous as rapportés des Écritures le prouvent suffisamment; mais que cet homme-là soit bien le Christ, montre-nous-le donc ! (*Dialogue* XXXIX, 7).

Nous savons qu'il doit souffrir et qu'il sera conduit comme un mouton; mais qu'il faille qu'il soit crucifié, qu'il meure en ce degré de honte et de déshonneur, de la mort maudite dans la loi, démontre-le-nous, car nous ne pouvons pas arriver même à le concevoir (XC, 1).

Ces aveux, un peu étonnants, trouvent quelques confirmations en des sentences rabbiniques.

Les textes les plus nets sur les souffrances et la mort du Christ sont tirés des oracles d'Isaïe sur le serviteur de Yahwé, surtout au chapitre LIII. Or, vers la fin du second siècle, dans l'école de Rabbi le saint on disait :

Le Messie sera appelé « le blanc (lépreux) de la maison de Rabbi », suivant qu'il est dit (*Is.* LIII, 4) : Vraiment c'était nos maladies qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé; et nous, nous le regardions comme un puni, frappé de Dieu et humilié (*Sanhedrin* 98 b, baraitha).

Et un demi-siècle plus tard R. Johanan entendait *Ruth* II, 14 du roi Messie et voyait dans « trempe ton morceau de pain dans le vinaigre » une allusion aux souffrances, suivant qu'il est dit : « Il a été transpercé à cause de nos péchés » (*Ruth rabba* II, 14). Cependant l'interprétation la plus commune appliquait ces textes à d'autres qu'au Messie.

Il en est de même pour le Psaume XXII, dont Jésus prononça sur la croix le premier verset : saint Justin en fait une des pièces maîtresses de son apologétique, en de longues considérations qui ne persuadent pas son adversaire. L'exégèse rabbinique se rendait compte du messianisme du psaume, puisqu'un docteur de la fin du IIIe siècle, R. Siméon b. Pazzi l'applique au Messie d'Ephraïm (*Pesiqta rabbati* 163*a*) et qu'un siècle auparavant deux docteurs, R. Hiia b. Abba et R. Siméon b. Halaphta l'entendent de la rédemption dans une exégèse, fondée sur l'indication du titre « sur la biche de l'aurore » :

Traversant une vallée, ils virent la biche de l'aurore, dont la lumière commençait à percer l'obscurité. R. Hiia dit : ainsi sera la rédemption d'Israël. R. Siméon : c'est bien ce qui est écrit (*Michée* VII, 8) : Si je suis assise dans les ténèbres, Yahwé est ma lumière. Au début (la lumière) elle va petit à petit, puis elle éclate, ensuite elle fructifie et se multiplie, enfin elle va toujours se couvrant de gloire. Ainsi au début Mardochée était assis à la porte du roi... (*Midrach* sur le *Ps.* XXII, 13, p. 187).

C'est finalement, entre les diverses interprétations pratiquées, celle-ci, concernant Esther et Mardochée, qui l'emportera : manifestation caractéristique de l'esprit juif : il tourne à son avantage et à sa gloire tout ce qui serait propre à l'humilier : de même la version araméenne des prophètes transforme les souffrances et les opprobes du Serviteur de Yahwé en triomphes du Messie.

Voici enfin comment un rabbin de la fin du second siècle entend la prophétie de *Zacharie* (XII, 10) que saint Jean (XIX, 37) appliquait au Christ crucifié :

Le pays sera dans le deuil, chaque famille à part (XII, 12). Après une application juridique du texte, on rappelle l'exégèse de R. Dosa et celle des docteurs. Le premier l'entend du Messie, fils de Joseph, qui sera mis à mort et il l'appuie sur l'autre verset : Et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont transpercé et ils prendront le deuil sur lui comme on prend le deuil sur un fils unique. Les docteurs l'entendent de la mauvaise nature qui sera mise à mort. Mais on fait observer qu'il faut dans ce cas, non prendre le deuil, mais se réjouir (*Sukka* 52 a).

Ces derniers textes nous dévoilent bien le fond de la pensée juive : d'une part elle ne peut se résoudre à admettre un Messie souffrant et cela nous indique l'exacte portée qu'il faut attribuer à quelques sentences, tardives et isolées, qui font allusion aux douleurs du Messie; d'autre part elle ne peut se refuser à reconnaître le sens vrai de certains textes bibliques : mais ceux-là, elle les entend d'un autre Messie, Messie d'Ephraïm ou de Joseph. Cette figure commence d'apparaître vers la fin du second siècle : était-elle connue au siècle précédent? Ce Messie d'Ephraïm, dont la légende ne cesse de s'amplifier, prend sur lui toutes les fonctions belliqueuses : il abattra l'empire romain, il vaincra les nations liguées contre Israël, et d'abord Gog et Magog; pour parvenir à la victoire il se soumet à la mort : son peuple prend le deuil à cause de lui et Dieu le récompense par une part de gloire céleste. Dalman, dans son travail sur le Messie souffrant (p. 22), observe que nulle part la mort du Messie d'Ephraïm n'est considérée comme ayant une valeur expiatrice. Et pourtant quelques docteurs attribuaient aux souffrances et à la mort de certains justes une vertu expiatrice et même une valeur d'expiation vicaire : dans la révélation et dans la tradition existaient donc les principes, qui auraient dû permettre de concevoir un Messie souffrant et mourant.

Enghien. *(A suivre)* J. BONSIRVEN, S. I.

Lectures spirituelles dans les écrits des Pères

(Suite)

LE MONACHISME ET LES ÉCRITS ASCÉTIQUES EN OCCIDENT.

L'œuvre ascétique et monastique de saint Basile et de ses successeurs avait influencé surtout l'Orient grec; puis par l'intermédiaire des grands fondateurs, comme saint Benoît, elle ne fut pas non plus sans contribuer indirectement à la formation monastique de l'Occident. Mais les principes de la spiritualité des Pères du désert se propagèrent en Occident beaucoup plus directement que ceux de saint Basile, grâce au grand initiateur que fut Cassien et après lui, mais à un degré bien moindre, Martin de Braga.

Cassien de Marseille.

D'origine inconnue, scythe, palestinien ou gaulois, Cassien a passé près de quatorze ans en Égypte et se distingue comme défenseur de saint Jean Chrysostome. Puis, de son monastère double de Marseille où il meurt en 435, il lance dans le monde les deux grands ouvrages qui règneront jusqu'à nos jours sur la spiritualité occidentale. Ces deux œuvres principales (1), le « *De institutis cœnobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* » et ses « *Collationes XXIV* », celles-ci surtout, sont à lire. Relations de ses conversations avec les Pères d'Égypte, avec l'abbé Poemen, l'abbé Paphnuce et d'autres, ou réflexions personnelles, entremêlées à ses « interviews », comme celles sur la grâce, elles nous donnent la substance de la spiritualité du désert

(1) *PL*, XLIX, 53-477 et 477-1328, ou CSEL, vol. XIII et XVII, 1-231, et HURTER, *op. cit.*, *Series altera*, III, 1887. Pour les vicissitudes de la transmission littéraire des *Collationes* de Cassien, le lecteur trouvera dans un article du *Gregorianum*, t. XIV, 1933, p. 362-363, un complément d'information.

égyptien adaptée aux monastères du Sud de la Gaule. Psychologue averti, qu'admirait Cassiodore, apprécié par saint Benoît, dont l'estime le sauve de l'ostracisme mérité par ses affirmations semi-pélagiennes, traduit en grec avant le temps de Photius, résumé par saint Eucher, admiré par saint Jean Climaque, Jean Cassien, a-t-on dit, « a nourri de sa doctrine quarante générations de moines ». *La Pratique de la perfection chrétienne* de Rodriguez en est tout imprégnée.

Parallèles à Cassien du côté grec, moins l'arrangement en dialogues, se présentent à lire les *XXIV Conférences* ou *Doctrinae diversae* de Dorothée (1), higoumène d'un monastère entre Gaza et Maiouma; elles ont été éditées par un moine de Stoudion à Constantinople, qui les prisait très haut.

Benoît de Nursie.

Si Cassien a continué jusqu'à nos jours à régner dans la spiritualité, son rôle comme régulateur du cénobitisme en Occident s'est totalement effacé devant celui de saint Benoît, dont il faut évidemment lire la règle (2). D'autres règles aussi avaient vu le jour, soit avant, soit après l'entrée en scène du fondateur du Mont-Cassin. Il y a avantage à lire quelques-unes d'entre elles, ne fût-ce que pour permettre par comparaison une appréciation plus raisonnée et une estime plus motivée de l'œuvre de saint Benoît. La *Concordia Regularum* de saint Benoît d'Aniane (3), de l'époque carolingienne, malgré les réserves critiques qu'elle appelle, peut rendre bon service pour une première comparaison, point par point. Citons, avec la règle de saint Augustin (4), qui n'est qu'une simple lettre, la lettre 221,

(1) *PG*, LXXXVIII, 1611-1838.

(2) *PL*, LXVI, 205-932 (avec commentaires, réimpression de HOLSTE-BROCKIE); édit. de C. BUTLER, « critico-practica », Fribourg, 2e édit., 1927; édit. LINDERBAUER, Metten, 1922 (avec commentaire philologique), et dans le *Florilegium patristicum*, t. XVII, Bonn, 1928 (« éditio minor », avec apparat critique).

(3) *PL*, CIII, 703-1380.

(4) *PL*, XXXIII, 960-965; traduction française par P. DE LABRIOLLE, dans la

écrite à une maison religieuse de femmes de son diocèse, celles de saint Césaire d'Arles (1), *Regula Monachorum*, *Regula Monialum*, celle de saint Léandre de Séville (2), *Sur la virginité*, celle de saint Isidore de Séville (3), *Regula Monachorum*, celle de saint Colomban (4), héroïque mais effrayante dans sa sublime dureté. Ajoutons-y, pour achever la répercussion de la spiritualité des Pères du désert en Occident, quelques œuvres de saint Martin de Dumio ou de Braga (5), ou inspirées par lui, les *Sententiae Patrum* et les *Verba Senum*, avec le *Parvus liber morum*, et d'autres traités moraux pour les fidèles en général et souvent très fortement inspirés de Sénèque, etc. Dans le groupe de Lérins, qui a suivi Cassien et formé Césaire, on lira au moins le premier des trois livres, *De vita contemplativa*, de Julien Pomère (6), qui destinait son traité à tous les prêtres.

LA VIE CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL.

Les pages qui précèdent, sur l'ascétisme monastique, ne devraient pas faire croire cependant que la spiritualité chrétienne n'ait trouvé son expression que dans des ouvrages destinés aux moines. D'autres écrits que ceux-là ont été consacrés à inculquer la perfection chrétienne, dont il est bon de dire un mot en ce moment et qui fourniront un certain nombre de lectures encore utiles aujourd'hui.

Bibliothèque patristique de spiritualité, Choix d'écrits spirituels de saint Augustin, p. 83-110.

(1) *PL*, LXVII, 1099-1104, 1105-1121, et dom MORIN, O. S. B., *Caesarii Arelatensis regula sanctarum Virginum*, dans le *Florilegium patristicum*, t. XXXIV, Bonn, 1933.

(2) *PL*, LXXII, 873-898.

(3) *PL*, LXXXIII, 867-894.

(4) *PL*, LXXX, 209-224. Le grand ouvrage de LUC HOLSTE, ancien bibliothécaire de la Bibliothèque vaticane, *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, contient le texte de la plupart des anciennes règles, Rome, 3 vol., 1661; Augsbourg, 6 vol., 1751; texte critiquement réformable. Une longue étude de ces règles, comme des documents ascétiques antérieurs, vient de paraître au mot *Monachisme*, dans le *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrétiennes*, t. XI, c. 1774 et suiv.

(5) *PL*, LXXXIV, 381-394; LXXIII, 1025-1065; LXXII, 21 et suiv.

(6) *PL*, LIX, 415-520.

Ambroise, Prudence et Jérôme.

L'on ne peut négliger, malgré ses lacunes, le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise, primitivement adressé aux clercs, mais présentant en fait le tableau des vertus chrétiennes dans le cadre stoïcien du *De officiis* de Cicéron christianisé. Ajoutons-y aussi le *De bono mortis* (1), sur la mortification qui est une préparation à la mort.

A côté de la théologie morale représentée par l'ouvrage de saint Ambroise et avant les sermons et les lettres dont il va être question, il faut faire une place à la poésie. D'inspiration élevée, la *Psychomachia* de Prudence a exercé trop d'influence sur les écrivains du moyen âge, et les miniatures qui ont « réalisé » les figures allégoriques de son œuvre sont trop abondantes dans ses nombreux manuscrits médiévaux, pour que le principal poème allégorique de Prudence, la lutte de l'âme sauvée par la foi des vices du paganisme et amenée à la pratique des vertus, ne mérite pas une place de choix dans la revue des écrits qui ont formé la spiritualité de nos pères. La lecture, entremêlée de réminiscences virgiliennes et autres, coupées par le vocabulaire biblique, n'en sera pas toujours aisée; mais, malgré les défauts de la langue et les faiblesses dues au genre et à l'époque, ce créateur de premier rang qu'est Prudence s'impose à l'attention de quiconque veut suivre le développement des idées et des images spirituelles (2).

Deux noms surtout se présentent ensuite, auxquels la postérité s'est attachée : saint Jérôme et saint Augustin, l'un et l'autre du reste fort goûtés par les moines comme par tous les lecteurs médiévaux, l'un surtout pratique, véhément, publiciste et pamphlétaire même, lorsqu'il s'agit de défendre l'ascétisme dans des écrits polémiques, comme dans le *Contra Helvidium* et le *Contra Iovinianum*, rappelés précédemment, mais qui a profondément imprimé sa marque d'ascète sur toute la spiritualité catholique et que détestait Luther pour ce motif; l'autre, avec

(1) *PL*, XVI, 23-184 et XIV, 539-568.
(2) *PL*, LX, 11-90.

une note théorique et spéculative toujours très élevée, montant souvent jusque dans les régions mystiques et corrigeant, élargissant, vivifiant, par une doctrine d'ensemble et de profonde inspiration religieuse, les moindres détails pratiques de la spiritualité.

La correspondance de saint Jérôme (1), qui a eu tant de succès déjà de son vivant et durant tout le moyen âge, nous présente un certain nombre de lettres qu'il faut lire : lettres sur la virginité et la pratique de l'ascétisme dans le monde, qui nous font retrouver le prélude de la profession monacale, lettres familières, mais qui habituellement nourrissent la piété, avec de-ci de-là une pointe malicieuse ou combattive (lettres 2-13, 27, 31-33, 40, 44, 45, 47, 102, 103, 105, 115, 134), lettres de consolation (66, à Pammachius, à laquelle on peut joindre celle de Paulin de Nôle, lettre 13 au même Pammachius, lettres 68, 76, 118), lettres ascétiques et morales sur le mépris du monde et la perfection chrétienne (66, 71, 118, 145), sur les vertus des évêques ou des clercs (69, 52, la célèbre lettre à Népotien, 53 et 58 à Paulin), sur la vie monacale ou solitaire (125, 14 et 43), sur l'éducation de la jeune fille (107, à Laeta et 128), lettres de direction à des vierges ou à des veuves (22, à Eustochium, 130, à Démétriade, 54, à Furia, 79 et 123), lettres de correction, d'avertissement, de reproches après une chute (117, 122 et 147), biographies édifiantes, sous forme de lettres, de Népotien (60), de Lucinius (75), de sainte Paule (108), de Marcella, de Blésilla et de Fabiola (127, 38-39, 77), de Léa et de Pauline (23 et 66), d'Asella (24). On pourra, si l'on veut, pour mieux apprécier la différence de ton, juxtaposer à ces biographies, la *Vita S. Pauli eremitae*, la *Vita S. Hilarionis* et la *Vita S. Malchi*, dans lesquelles la rhétorique a davantage maintenu ses droits, pas toujours avec bonheur (2).

(1) *PL*, XXII et CSEL, LIV, LV, LVI (édit. HILBERG); traduction française des *Lettres spirituelles*, I. *La Doctrine spirituelle*, par DENYS GORCE, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, 1932.

(2) *PL*, XXIII, 17-28, 29-54, 53-60.

Saint Augustin.

De saint Augustin, dont l'esprit a totalement imprégné la spiritualité catholique, dans et en dehors du monachisme, toutes les œuvres importantes seraient à lire; car toutes unissent tellement la théorie et la pratique, la méditation spéculative et la contemplation religieuse, la recherche de la vérité et le culte de la grandeur divine, qu'il n'y a rien, dans les œuvres de ce génie essentiellement religieux, qui n'aboutisse à un élan de vie intérieure, de prière, de charité. Outre les *Confessions* (1), que l'auteur relisait lui-même avec larmes, on lira toujours avec satisfaction parmi les traités d'ordre pratique, le *Liber de patientia* (2); on pourra lui comparer avec profit le *De patientia* de Tertullien déjà mentionné, qui se disait toujours en incandescence, « semper aeger caloribus impatientiae » (*Pat.*, 1) et écrivait ce petit traité pour s'aider à se maîtriser. On lira aussi le *Liber de sancta virginitate*, éloge de la virginité et avertissement contre l'orgueil, et le *Liber de bono viduitatis* (3). Dans chacune de ces œuvres, on trouvera tout de suite la caractéristique d'Augustin, qui insiste sur la grâce divine. On lira encore le *De cura pro mortuis gerenda* (4) et aussi, car chaque chapitre à peu près est édifiant, le *Liber de catechizandis rudibus*, auquel on joindra le quatrième livre du *De Doctrina christiana.*

Le grand rôle d'Augustin en spiritualité se ressent évidemment de la place unique qu'il a dans l'Église comme docteur de la grâce. La portée dogmatique de son influence en ces matières a dicté

(1) *PL*, XXXII, 659-868; les *Confessions* ont paru aussi dans la Collection Budé avec une traduction française, *Augustinus Aurelius, Confessiones*. Texte latin établi par P. DE LABRIOLLE, 2 vol., 8°, Paris, Belles-Lettres, 1925-26. Pour l'ensemble des œuvres de saint Augustin, on trouvera en traduction française les *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. POUJOULAT et RAULX, Bar-le-Duc, 17 volumes, 1864-1873; l'édition Vivès, Paris, 34 volumes, 1872-1878, donne le texte latin avec la traduction.

(2) *PL*, XL, 611-626; pour Tertullien, voir p. 16, plus haut, n. 1.

(3) *PL*, XL, 397-428, 431-450.

(4) *PL*, XL, 591-610 et 309-348 et XXXIV, 89-122. Le *De cura pro mortuis* est traduit en français par P. DE LABRIOLLE dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, 1932.

le programme de lectures donné précédemment dans cette revue (p. 436-439). Une lettre est à signaler ici, celle à Démétriade (lettre 188), que nous avons déjà indiquée plus tôt et que nous ne pouvons omettre de rappeler en cet endroit. Avec la lettre 130 de saint Jérôme et le petit billet du pape Innocent (lettre 15), il faut ajouter, comme lecture de spiritualité indispensable en la matière, la belle lettre anonyme (Prosper ou saint Léon ?) sur l'humilité, à la même Démétriade, d'inspiration augustinienne, ou mieux programme remarquablement augustinien. On devra y joindre, pour mieux pénétrer par contraste la doctrine catholique, la fameuse lettre de Pélage, dont la méthode pédagogique serait à conseiller sans réserve, si elle avait été pleinement conforme aux principes catholiques. Rien ne fait mieux ressortir que cette lecture comparée (1), les vraies normes de la spiritualité catholique.

Sur la prière, la prière humble, qui reconnaît l'impuissance native de l'humanité et qui monte confiante vers la sagesse éternelle et toute-puissante, Augustin n'a malheureusement pas laissé de traité spécial; mais il oppose la notion chrétienne de la prière à la présomptueuse prière pélagienne, et chaque page de sa polémique antipélagienne est remplie de cette opposition. Le sermon 110, 3, les *Tractatus in Iohannis Evangelium* LXXIII et CII, sans parler de nombreux passages et de toute l'inspiration religieuse de ses écrits antipélagiens, fournissent de précieuses indications, que souvent les *Enarrationes in psalmos* mettent en pratique. Un traité complet de la prière se dégagerait sans trop de peine, ample et profond, de l'ensemble de ses écrits, avec insistance spéciale sur la nécessité, l'humilité et l'efficacité. Un sermon inédit sur la prière, utilisé ensuite par saint Césaire d'Arles, vient d'être publié et s'ajoute à la série des 138 autres sermons récemment reconnus pour augustiniens (2). Quel-

(1) *PL*, XXXIII, 848-854; XXII, 1107-1124; LV, 161-180; XX, 518-519; XXXIII, 1099-1120 ou XXX, 15-45; Hurter, III, p. 175.

(2) C. LAMBOT, *Sermon inédit de saint Augustin sur la prière*, dans la *Revue bénédictine*, t. XLV, 1933, p. 101-107; *Tractatus in Iohannis Evangelium*, *PL*, XXXV, 1824-1826 et 1896-1899; *Sermo* 110, *PL*, XXXVIII, 640, et *Enarrationes in Psalmos*, *PL*, XXXVI-XXXVII.

ques belles prières sont à signaler, comme celle qui ouvre les *Soliloques* et celle qui termine le *De Trinitate* (livre XV, chap. 28); les pieux élans du cœur dont fourmillent les *Confessions* ont été réunis en volume spécial (1).

Sur la charité, dont il est le docteur non moins que de la grâce, il faut en dire autant : il n'est pas d'œuvres où elle n'apparaisse, ou avec les chemins qui y mènent et sa préparation purificatrice, ou avec les degrés qu'elle présente, ou avec la distinction entre vie active et contemplative; ailleurs elle revient encore avec la perfection dont elle est l'essence, ou avec les jouissances qui en découlent par la contemplation et le contact divin. Ame mystique, il donne cours partout à sa tendance, jusque dans ses dialogues philosophiques, dont il faut lire les *Soliloques* (2), sans y ajouter si l'on ne veut que de l'authentique, le *Liber Soliloquiorum* et les *Meditationes*, dus à un pseudo-Augustin du XIII^e^ siècle et fortement entremêlés d'emprunts victorins ou anselmiens. Mais dans aucune œuvre, il ne donne de développements suivis sur la matière, en dehors peut-être de la fin des *Confessions* (livre IX, chap. 8, 10 et suiv., livres X-XIII), du livre IX du *De Trinitate*, et de plusieurs endroits des livres XII surtout, XIV, XV, 8, etc. L'étude de la pensée augustinienne en ces matières montrera plus d'une fois le chrétien doublé du philosophe néoplatonicien. Mais cela ne doit pas aller jusqu'à faire admettre les interprétations qui, de nos jours, ont voulu lui enlever la caractéristique chrétienne. De dépendance néoplatonicienne, Augustin par son christianisme « s'est élevé bien au dessus des néoplatoniciens ».

Grégoire le Grand.

L'ascétique et la mystique augustinienne ont attiré beaucoup de lecteurs et suscité beaucoup de disciples au cours des âges dans les cloîtres et hors des cloîtres. Mais celui qui, après

(1) *Le carquois de saint Augustin, ou Pieux élans du cœur.* Extraits des Confessions de saint Augustin. Paris, Bonne Presse, s. d.

(2) *PL*, XXXII, 869-904; XL, 863-898 et 901-942; ces deux écrits pseudépigraphiques ont été récemment traduits par J. ARTAUD, *Soliloques et Médi-*

Augustin, a le plus influencé le catholicisme occidental, celui dont on a pu dire que le moyen âge était né en même temps que lui, est saint Grégoire le Grand (1). De traité suivi et complet sur les vertus, ou sur la contemplation, car lui aussi est un contemplatif, il ne peut être question chez lui, en dehors de la *Regula pastoralis*, adressée à l'évêque Jean de Ravenne : c'est un livre qu'il faut lire. Il tranche sur les *Dialogues*, dont la naïveté attirante n'a pas réussi à faire taire les scrupules de la critique historique et détonne un peu sous la plume de l'homme de gouvernement, dont tous les actes trahissent la sagesse et la hauteur des vues. On pourra les lire, si l'on veut, pour faire pendant aux *Vies* et aux *Sentences* des Pères de l'Orient. Sûrement les *quarante Homélies*, si pleines d'instruction chrétienne, que les leçons du troisième nocturne nous ont rendues familières, et si l'on veut, les *Moralia* et les *Homiliae super Ezechielem*, riches de bonnes choses, mais surchargées d'allégorisme, fourniront d'utiles lectures, d'un genre plus relevé que populaire, au jugement de saint Grégoire lui-même, qui exigeait pour ses *Moralia* des lecteurs ou auditeurs plus avancés en connaissances (*Epist.* XII, 24). Les *XXII Homélies sur Ezéchiel*, en deux livres, traitent entre autres du Saint-Esprit, de son habitation en nos âmes, de ses dons et de son action (I, *Hom.* 5, II, *Hom.* 7); de la bonne intention (I, *Hom.* 4 et 7), de la perfection chrétienne (II, *Hom.* 6), de la charge pastorale et des qualités requises (I, *Hom.* 3 et 12, II, *Hom.* 9), de la vie active et contemplative, ainsi que de la vie mixte, avec de judicieuses remarques sur la préparation à la contemplation et de hautes idées dans sa description (II, *Hom.* 10), etc.

tations, traduction nouvelle et introduction, dans la série *Lectures chrétiennes*, t. V, Paris, Rédier, 1933; la traduction vaut mieux que l'introduction.

(1) *PL*, LXXVII, 13-128 (*Reg.*), *PL*, LXXVII, 149-432 et LXVI, 125-204 (*Dial.*); LXXVI, 1075-1312 (*Hom.*); LXXV, 509-1162 et LXXVI, 9-782 (*Moral.*); LXXVI, 786-1072 (*Ezech.*); traduction française : *Le Pastoral de saint Grégoire le Grand*, dans la collection *Pax*, t. XXIX, Paris-Maredsous, 1928, à lire.

Jean Chrysostome.

Par son caractère populaire, l'œuvre de saint Jean Chrysostome s'adresse en général aussi à l'ensemble des chrétiens, auxquels elle présente des pensées souvent très élevées de vie morale et parfaite. Chacun doit lire son *De sacerdotio*, déjà rappelé plus haut (1933, p. 443), et le rapprocher de son discours *Non esse ad gratiam concionandum* (1), comme aussi du *De fuga* de Grégoire de Naziance (2), du *De sacerdotio* de saint Ephrem (?), bref mais enthousiaste, et de la *Regula Pastoralis* mentionnée ci-dessus.

On lira aussi l'homélie *De continentia*, conservée seulement en latin, celle sur la vie future, *De futurorum deliciis et praesentium vilitate*, celles du début de janvier sur la bonne intention (3), sur la vie chrétienne à propos de saint Matthieu, VII, 13, etc., et sur la prière, avec l'explication du *Pater*, déjà mentionnée, à laquelle on peut joindre les deux discours d'origine contestable, *De precatione* (4); ajoutons-y l'homélie sur la charité parfaite et le jugement dernier, et le premier des deux discours, conservés seulement en latin, d'origine contestée, sur les consolations en cas de deuil (5), auquel il faut joindre les *Libri duo ad iuniorem viduam* (6), outre les lettres 71, 192 et 197. La vie monastique et ascétique nous fait passer en revue les *Libri tres adversus oppugnatores vitae monasticae* (7), qui date du moment de sa vie de solitaire, ainsi que les lettres intitulées *Libri duo ad Theodorum lapsum*, le *De virginitate*, le *De compunctione* (8) et la lettre 133.

(1) *PG*, XLVII, 623-692, et L, 653-662. On pourra s'aider des *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, traduction nouvelle par J. BAREILLE, Paris, Vivès, 11 volumes, 1865-1878; voir aussi PG, XLVIII, 1067-1070

(2) *PG*, XXXV, 407-514; EPHRAEM SYRI, Opera, Rome, 1746, t. III, p. 1-6.

(3) *PG*, LI, 347-354; XLVIII, 953-962.

(4) *PG*, LI, 39-48; L, 773-786.

(5) *PG*, LVI, 279-290 et 283-306.

(6) *PG*, XLVIII, 599-610.

(7) *PG*, XLVII, 319-392.

(8) *PG*, XLVII, 277-316; XLVIII, 533-596; XLVII, 393-422 et 691-692; les *Exhortations à Théodore* et *Contre les détracteurs de la vie monastique* sont traduites dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, par Ph. E. LEGRAND.

LETTRES.

Parmi les 237 lettres de Chrysostome en exil, celles qu'on appelle souvent les lettres de consolation donneront une idée de la vertu du saint et des motifs religieux dont il la nourrit (1), entre autres les lettres à Olympias (lettres 1-17), et celles aux évêques, prêtres, clercs ou laïcs emprisonnés ou poursuivis à cause de leur attachement à sa cause (29, 40, 45, 60, 65, 76, 85-86, 94-97, 102-107, 114, 118-119, 121, 174, 180, 199, 207, 211, 213, 218). On peut rapprocher de ces lectures de consolation dans l'épreuve l'homélie *De gratiarum actione* de saint Basile (2).

Ce choix peut se compléter par quelques lettres prises à d'autres écrivains. Leur lecture donnera contact avec les grandes âmes de leurs auteurs, parfois aussi avec celles de leurs destinataires. Nous en avons déjà indiqué de saint Jérôme et de saint Augustin : de celui-ci (3), ajoutons la lettre 130 à Proba et la lettre 147 à Pauline sur la vision de Dieu, avec les lettres 3 et 10 à Nebridius, celle-ci, spécialement estimée par Mabillon, sur les voyages et le grand voyage de la mort, les lettres 26 à Licentius, 95 à Paulin, 133 et 220 à Marcellin et à Boniface, lettres spirituelles, conseils de vie chrétienne, rappel au devoir.

De saint Ambroise (4), qui affectionnait la correspondance intime, mentionnons la lettre 25, sur l'amour de la beauté divine, et la lettre 31, sur la récompense de la foi ; de saint Basile, les lettres 193, sur la communion, 106, à un soldat, 174, consolation à une veuve, 277 et 292, conseils à deux néophytes.

Isidore de Péluse, épistolier élégant, vanté par Photius (*Epist.* II, 44), mais abondant en reproches à ses contemporains, dans les 2000 lettres qu'il nous a laissées, le double à peu près de celles

(1) *PG*, LII, 529 et suiv.; les lettres à Olympias sont traduites par Ph. E. LEGRAND, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, 1933.

(2) *PG*, XXXI, 217-237.

(3) *PL*, XXXIII, *passim* ; on trouvera la plupart de ces lettres traduites par P. DE LABRIOLLE, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, 1932, *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin.*

(4) *PL*, XVI, 1053-1061, 1065-1071; cfr la lettre 49, *ibid.*, 1153-1154.

de Nil d'Ancyre, a aussi quelques missives d'exhortation et d'encouragement : lettres I, 133, à Stratégios, I, 317 et II, 219, I, 462, V, 151, V, 314, etc. La grande partie des lettres est de contenu exégétique; mais à côté des lettres polémico-dogmatiques et monastico-ascétiques, il en a aussi de contenu moral, par exemple sur la perfection chrétienne, sur la patience et l'ensemble des vertus, etc., II, 19, 23, 225, III, 118, II, 278, 294, etc., sur la douceur, sur le dévouement à sa charge civile, sur la mansuétude dans le gouvernement, etc., I, 35, II, 25, I, 174, 175, 178, etc. De saint Grégoire le Grand, mentionnons les lettres IV, 31, VII, 25 et VII, 29, parmi les quatorze livres du *Registrum epistolarum* qui comprennent son ample correspondance gouvernementale (1). Du vaste dossier épistolaire de saint Théodore le Studite, semé de vues judicieuses et de savoureuses locutions, qu'on a même comparées au langage de saint François de Sales, tout serait à lire à qui voudrait prendre contact intime avec l'âme du saint au milieu des événements qui ont mouvementé son héroïque carrière; l'histoire y puisera à pleines mains. Malgré la prédominance de l'ascétisme, on y trouvera aussi un certain nombre de lettres à des laïques, lettres pour « convertir, consoler, encourager, ou conseiller » les âmes, par exemple I, 6, lettre de consolation à sa mère malade, I, 11 sur les devoirs sacerdotaux et épiscopaux, I, 18, 29, II, 176, condoléances après un deuil, etc.

SERMONS.

L'on a déjà indiqué plus haut (1933, p. 446-447), la lecture aussi bienfaisante qu'instructive, que fournissent les homélies et les sermons des Pères à l'occasion des principales fêtes du cycle liturgique : c'est se retremper dans les grandes idées de la rédemption et des événements qui la préparent, ou des conditions

(1) *PG*, XXXII, 219-1112 (Basile); *PG*, LXXVIII, cinq livres (Isidore); *PL*, LXXVIII (Grégoire); *PG*, XCVIII, 903-1170 (Théodore le Studite); la collection éditée par COZZA-LUZI, moins facilement accessible au lecteur dans la *Nova Bibliotheca Patrum*, Rome, 1871, t. VIII, I, p. 1-244, contient aussi de fort belles lettres.

qui en assurent le fruit, que de lire chez les anciens Pères de l'Église la manière dont ils présentaient ces mystères à l'esprit et au cœur de leurs ouailles. Rappelons aussi quelques sermons pour la dédicace des églises, qui contiennent, au milieu de passages déparés souvent par un allégorisme outré, de fort belles idées aisément applicables de nos jours : qu'on prenne comme exemples ceux de saint Augustin sur ce sujet (Sermons 256-258, « de tempore »). Mais ils sont rares parmi les œuvres authentiques des Pères; le moyen âge a été beaucoup plus fécond en ce genre, et pour cause.

D'Augustin, on trouvera un choix des plus beaux sermons, traduits en français (1), dans les récents volumes du chanoine Humeau. Les sermons de saint Léon le Grand (2) sur la Nativité, l'Épiphanie et les autres fêtes jusqu'à la Pentecôte, méritent spécialement d'être lus. La comparaison entre divers auteurs sur un même sujet est très suggestive souvent. Pour la lecture des sermons des Pères, on trouvera facilement les textes dans la Patrologie de Migne, à l'aide des tables finales, et dans les petits recueils de Hurter ou de Malou; la *Bibliotheca Patrum concionatoria* de Combefis rendra bon service à ceux qui peuvent y avoir accès, jusqu'à ce que le grand travail critique, impatiemment attendu, qu'élabore depuis un quart de siècle Mgr Ehrhard, rende possible une édition profondément remaniée de cet ancien recueil. Il faudra évidemment faire un choix judicieux entre les différentes pièces réunies par Combefis et qui comprennent les passages de la *Glossa ordinaria* ou des commentaires patristiques sur l'Évangile de la fête, non moins que des homélies proprement dites; le choix de celles-ci, de même que celui des commentaires bibliques, ne se restreint pas aux seuls Pères de l'Église, mais s'étend régulièrement aux auteurs du moyen âge. Avec saint Léon, on peut recommander évidemment saint Augustin, saint Fulgence, saint Ambroise, saint Maxime de Turin, saint Pierre Chrysologue, chez les Grecs saint Basile et saint Grégoire

(1) G. Humeau, *Les plus beaux sermons de saint Augustin, réunis et traduits*, 2 vol. déjà parus, Paris, Bonne Presse, 1932.

(2) *PL*, Liv, 190 et suiv.; voir cette Revue, 1933, p. 433 n. 2, et p. 446.

de Naziance, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, etc., chacun avec des titres divers. Saint André de Crète, saint Jean Damascène, et d'autres orateurs de l'ère byzantine donnent habituellement à leurs pensées un revêtement qui s'écarte fort de nos goûts actuels; en note, on trouvera quelques indications (1).

VIES DES SAINTS.

Enfin, l'impression qu'ont faite ces écrivains sur leurs contemporains a été consignée par écrit en un certain nombre de cas. Ces vies valent la peine d'être lues (2), à cause des modèles qu'elles fournissent et des enseignements qu'elles contiennent; plusieurs ont été l'objet de discussions critiques qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici. A celles des martyrs et à celles des ermites et des moines déjà rappelées (p. 15 et 144 plus haut), à celles des saints Cyprien, Ambroise, Chrysostome, Augustin, qui ont été indiquées précédemment (1933, p. 447), on pourra ajouter la *Vita S. Melaniae iunioris*, dont le texte s'est vu tout-à-fait renouveler par le cardinal Rampolla, et les biographies d'autres

(1) Fr. Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria*, 8 vol., Paris, 1662 : pour la Noël, voir t. I, p. 94, 120-357; Épiphanie, t. I, p. 508-595; Carême (Mercredi des Cendres), t. II, p. 1-60; Passion (Vendredi-Saint), t. III, p. 785-912; Pâques, t. IV, p. 2, 16-133 et suiv.; Ascension, t. IV, p. 385-450; Pentecôte, t. IV, p. 477-568 et suiv.; sur la Sainte Vierge, outre les sermons rappelés précédemment (voir cette revue, 1933, p. 436), mentionnons ceux pour l'Annonciation, t. VI, p. 313-436, la Purification, t. VI, 173-255, l'Assomption, t. VII, p. 643-749. De saint Ephrem, les œuvres sont malheureusement peu accessibles.

(2) Hurter, t. I, p. 1-31, et *Bibliothek der Kirchenväter*, t. XXXIV, 1918 (Cyprien); *PL*, xiv, 27-46 (Ambroise); xxxii, 33-66 (Augustin); *PG*, xlvii, 5-82 (Chrysostome); *PL*, lxxv, 41-59 (Grégoire le Grand); *PG*, xlvi, 819-859 (Ephrem); xxix, p. ccxciv-cccxvi (Basile); xxxv, 243-304 (Grégoire de Naziance); *PL*, lxv, 117-150 (Fulgence), traduite par G. G. Lapeyre, *L'ancienne Eglise de Carthage*, Paris, 1932, t. I, p. 157-251; *PG*, xc, 57-110 (Maxime); *PL*, lxvii, 1001-1042 (Césaire); *PG*, xcix, 233-328 (Théodore), l'autre biographie a de beaucoup moins de valeur (*ibid.*, 113-232); Rampolla de Tindaro, *Santa Melania Giuniore*, Rome, 1905; *Or.* 21 (Athanase) et 43 (Basile), dans *PG*, xxxv, 1081-1128, et xxxvi, 493-605. Aux *Acta* des martyrs, ajouter le livre VIII d'Eusèbe, avec l'appendice, le *De martyribus Palaestinae*, dans *PG*, xx, 737-796 et 1457-1520.

grandes chrétiennes, contenues sous forme d'éloge funèbre dans la correspondance de saint Jérôme citée plus haut (p. 144). On devra lire aussi la vie de saint Grégoire le Grand par Paul Diacre. Celle de saint Ephrem, dans le discours attribué longtemps à Grégoire de Nysse, n'est malheureusement pas authentique, mais de date plus récente, comme celle de saint Basile, faussement attribuée à Amphiloque d'Iconium. Celle de saint Grégoire de Naziance, n'est pas sans mérite, mais nullement contemporaine (VIII^e siècle). Par contre, les éloges funèbres, par Grégoire de Naziance, de saint Athanase et de saint Basile suivent d'assez près la mort de ces saints.

La vie de saint Fulgence de Ruspe, vraisemblablement par Ferrand, diacre de Carthage, est de haute valeur. Celle de saint Maxime le Confesseur n'a pas le même mérite et laisse plus d'un trait dans l'ombre, aussi bien pour l'âge mûr que pour la jeunesse. Signalons encore celle de saint Césaire d'Arles, d'une valeur historique bien supérieure à son mérite littéraire et celle de saint Théodore. La vie de saint Théodore le Studite, celui qui, après saint Basile, docteur d'ascétisme, a eu le plus d'influence peut-être sur la législation monastique grecque, jusque dans les couvents de l'Athos, de Russie et des Balkans, mérite d'être lue non moins que ses œuvres. On prendra celle qui a pour auteur le moine Michel ou un autre moine de Stoudion après 868, quoiqu'elle soit en désaccord plus d'une fois avec les données de la correspondance; on peut négliger l'autre vie, qui précède. Cette biographie, à laquelle on peut joindre le dossier épistolaire d'un profond intérêt historique non moins que doctrinal et ascétique, fait revivre un des représentants les plus sympathiques du monachisme grec catholique à la veille du schisme de Photios.

Ce programme de lectures, brièvement esquissé, aura fourni, croyons-nous, la liste des principaux écrits au moyen desquels la spiritualité chrétienne a transmis jusqu'à nos jours le trésor de ses doctrines graduellement précisées. On aura pu remarquer plus d'une fois combien il est utile de suivre pas à pas cette transmission, comme pour la vie active et contemplative déjà à partir

d'Origène, par exemple, ne fût-ce que pour contrôler la portée de certaines expressions et déterminer la valeur de concepts que nous sommes trop portés à dissocier de leur première origine : plus d'une classification moderne ne répond pas exactement à la conception primitive. On aura pu remarquer aussi, dans les rapides indications qui accompagnent cette nomenclature, que plusieurs des principaux représentants de la spiritualité chrétienne, tout en se haussant jusqu'aux sublimes directives de l'Évangile, n'ont pas manqué non plus de s'assimiler ce que la sagesse humaine était de temps à autre parvenue à entrevoir chez ses éducateurs les mieux inspirés. Deux écoles surtout se détachent parmi ceux-ci : du côté théorique et mystique, le néoplatonisme a exercé un réel attrait sur des âmes remarquablement élevées et profondément religieuses ; mais du côté pratique, c'est surtout le stoïcisme qui vient au premier plan, avec l'attention donnée à « l'autoscopie » psychologique et morale, et avec l'insistance sur l'ancienne ἀπάθεια qui, d'orgueilleuse qu'elle était, se prend à devenir humble en s'imprégnant d'idées chrétiennes. Tout cela soulève des questions que ces pages n'ont pas pour but d'étudier, mais dont doit tenir compte la compréhension exacte de la spiritualité chrétienne et l'esquisse vraie de son histoire. Puissent ces quelques traits, initiation sommaire encore bien imparfaite, faire prendre contact avec les documents de la tradition primitive, et fournir ainsi les premiers éléments d'où se dégage, en dépit d'un certain nombre d'apports humains, la vraie originalité et la sublime fécondité de la spiritualité chrétienne, source de tant d'héroïsme jusqu'à nos jours.

TABLE ALPHABÉTIQUE SOMMAIRE.

La table succincte des matières principales, disposée ci-après par ordre alphabétique, facilitera au lecteur l'utilisation de ces pages :

Actes des martyrs, p. 15, et fin de la n. 2, p. 153.
« Apatheia », chez Évagre, Nil d'Ancyre, Jean Climaque, etc., p. 26, 27 et 29.
Charité, chez Augustin, p. 147 ; chez Maxime le Confesseur, p. 28; chez Jean Climaque, p. 29.

Christ, amour du Christ, chez Ignace d'Antioche, p. 13; chez Théodore le Studite, p. 29; voir aussi Imitation du Christ.

Consolation dans l'épreuve, chez Jean Chrysostome, p. 150; chez saint Basile, p. 150; chez Augustin. p. 145; chez Ambroise, p. 150; chez Théodore le Studite, p. 151.

Grâce, chez les Pères du désert, p. 23; chez Cassien, p. 140; chez Pélage et Augustin, p. 145-146; chez Jérôme, Innocent et l'anonyme, p. 146.

Imitation du Christ, chez Ignace d'Antioche, p. 13; chez Grégoire de Nysse, p. 25; chez Maxime le Confesseur, p. 28; chez Théodore le Studite, p. 29, n. 2.

Lettres, de Jérôme, p. 144; d'Augustin, p. 146 et 150; d'Ambroise, p. 150; d'Isidore de Péluse et de Nil d'Ancyre, p. 26-27 et 150-151; de Grégoire le Grand, p. 132; de Jean Chrysostome, p. 132.

Martyre, grandeur du martyre et exhortation au martyre, chez Ignace et Polycarpe, p. 14-15; dans les Actes des Martyrs, p. 15 et 153; chez Tertullien, Cyprien et Origène, p. 15-17; chez Clément d'Alexandrie, p. 15; chez quelques postnicéens, p. 15; chez Théodore le Studite, p. 29 et 132.

Monachisme et écrits ascétiques, p. 22 et ss.; en Orient, p. 22-29; en Occident, p. 140-142 et 132; défense du monachisme, de l'ascétisme, chez Jean Chrysostome, p. 149; chez Jérôme, p. 143.

Mystique, aperçus sur la mystique chez Grégoire de Nysse, p. 25; et autres auteurs du IVe et Ve siècles, p. 26-27; chez Diadoque et le pseudo-Denys, p. 27-28; chez Maxime le Confesseur et Jean Climaque, p. 28-29; vie contemplative chez Julien Pomère, p. 142; chez Augustin, p. 145 et 147; chez Grégoire le Grand, p. 148.

Oraison dominicale, chez les anténicéens, p. 17; chez les postnicéens grecs ou latins, p. 17-18; chez Maxime le Confesseur, p. 28; chez Jean Chrysostome, p. 149.

Pastorale, devoirs du prêtre, etc., chez Grégoire le Grand, p. 148; chez Grégoire de Naziance, p. 149; chez Jean Chrysostome, p. 149; chez Augustin, p. 145; chez Théodore le Studite, p. 151.

Patience, traités de Tertullien, p. 16 et 145; d'Augustin, p. 145; chez Isidore de Péluse, p. 151.

Péchés capitaux, chez Évagre le Pontique, p. 26; chez Cassien, p. 140.

Pédagogie et grâce, chez Pélage, p. 146; chez Augustin et autres, p. 146.

Perfection chrétienne, dans Nouveau Testament, p. 12-13; chez Grégoire de Nysse, p. 25; chez Nil d'Ancyre, p. 27; chez Diadoque,

p. 27; chez Isidore de Péluse, p. 151; chez Jérôme, p. 144; chez Grégoire le Grand, p. 148.

Pères du désert, leur spiritualité, p. 23-24; leurs vies, p. 24; chez Basile, p. 25; chez Dorothée, p. 141; en Occident, chez Cassien, p. 140; chez Martin de Braga, p. 142 et 126; chez Jérôme, p. 144.

Prière, chez Tertullien, Cyprien et Origène, p. 17; chez Nil d'Ancyre, p. 27; chez Jean Climaque, p. 29; chez Augustin, p. 146-147; chez Jean Chrysostome, p. 149; chez les Pères du désert, p. 23; voir aussi Oraison dominicale.

Règles monastiques, les anciennes règles d'Orient, p. 23-24; la règle basilienne, p. 24-25; la règle bénédictine, p. 141; règles de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, de saint Colomban et d'autres, p. 141-142.

Sentences sur vertus et vices, chez Évagre et les Grecs, Maxime, etc., p. 26-28; chez Martin de Braga, p. 141-142; Sentences et Apophtegmata des Pères du désert, p. 24.

Sermons et homélies, en général, p. 151; d'Augustin, p. 152; de Jean Chrysostome, p. 152 et 149; sur les fêtes du cycle liturgique, p. 9, 151-153; sur la Sainte Vierge, p. 9, 151-153 et 153, n. 1.

Vie active et vie contemplative, chez Julien Pomère, p. 142; chez Grégoire le Grand, p. 148; chez Évagre, p. 26; chez Nil d'Ancyre, p. 27; chez Origène, p. 154; chez Augustin, p. 147.

Vie et vertus chrétiennes, dans la lettre à Diognète, p. 14; chez Hermas, p. 14; chez les Alexandrins, Clément et Origène, p. 20-21; chez Grégoire de Nysse, p. 25; chez Théodore le Studite, p. 29 et 151; chez Ambroise, p. 150; chez Prudence, p. 143; chez Jérôme, p. 144; chez Augustin, p. 145; chez Grégoire le Grand, p. 148.

Vies des saints, martyrs, p. 15 et 153; des Pères du désert, p. 24 et 144; des évêques et confesseurs, etc., p. 153-154; de Théodore le Studite, p. 154; des grandes chrétiennes des IVe-Ve siècles, p. 153 et 144.

Virginité, chez Hermas, p. 14; chez les autres anténicéens, p. 18-20; chez Clément de Rome, Tertullien, Cyprien et Méthode, p. 19 et 22; chez Clément d'Alexandrie et Origène, p. 20-21; chez les postnicéens grecs et latins, p. 21-22 et 25; chez saint Léandre, p. 142; chez Jean Chrysostome, p. 149.

J. de Ghellinck, s. i.

Le Concordat entre le Saint-Siège et le Reich allemand (1)

Considérations générales

« L'origine et l'histoire des pourparlers sur le concordat allemand sont encore ignorés du public », écrivait l'*Osservatore Romano* sous la date du 26 juillet 1933. On sait qu'en 1919 et 1921 des pourparlers furent engagés avec le Reich. Ils n'ont pas abouti, par suite, à ce que l'on prétend, de l'opposition de la Bavière, désireuse de conclure un concordat spécial. Un concordat fut conclu avec ce pays en 1924, un autre avec la Prusse en 1929, un troisième avec l'État de Bade en 1932. Le Wurtemberg, en 1927, avait déclaré être disposé à entrer en pourparlers avec Rome, à l'occasion de la nomination d'un nouveau titulaire à l'évêché de Rottenbourg.

Telle était la situation, lorsque les élections législatives du 5 mars 1933 assurèrent aux partis de Hitler et de Hugenberg une majorité écrasante au Reichstag. Le 23 mars suivant, celle-ci vota la loi des pouvoirs extraordinaires sans contrôle parlementaire jusqu'au 1er avril 1937. Le nouveau gouvernement entreprit des négociations avec le Saint-Siège du 9 au 18 avril. Elles furent continuées du 28 juin au 8 juillet entre le vice-chancelier Franz von Papen et le cardinal secrétaire d'État de Sa Sainteté, Eugenio Pacelli. Deux prélats, Mgr Conrad Groeber, archevêque de Fribourg, et Mgr Kaas, ancien président du Centre allemand, eurent une part notable dans la conduite des négociations. Le concordat fut paraphé le 8 juillet, signé le 20, les instruments de ratification furent échangés le 10 septembre. Le

(1) Sur les concordats antérieurs, voir *Nouvelle Revue Théologique*, t. 50, 1923, p. 132-143 (Lettonie) — t. 55, 1928, p. 209-221 (Lithuanie) — t. 56, 1929, p. 518-548 (Italie) et 738-743 (Roumanie) — t. 57, 1930, p. 127-142 (Prusse) — t. 60, 1933, p. 769-782 (Bade). — Dans cette étude nous avons généralement reproduit la traduction française du concordat de la *Documentation catholique*, t. 30, 1933, p. 451-464. — La documentation, publiée par cette même revue p. 464 et ss., nous a été d'un grand secours.

concordat fut publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 10 septembre et dans le *Reichsgesetzblatt* du 18 septembre suivant.

Dans tous les milieux il provoqua un vif émoi. Les jugements les plus contradictoires furent émis à son sujet et partagent encore l'opinion publique. Il fut présenté comme une des plus grandes victoires de l'Église par les uns, comme un asservissement de l'Église à l'État par les autres, comme l'aurore d'une époque de vie nouvelle pour les catholiques allemands par d'aucuns, comme le début de la ruine du Catholicisme en Allemagne par d'autres, par tous comme un succès de la politique nationale-socialiste.

De la part de Hitler, la conclusion du concordat était de bonne politique. Elle était un moyen de rallier au régime nouveau les catholiques, un tiers de la population totale de l'Allemagne. Les catholiques de leur côté devaient craindre le pire de la part d'hommes décidés, appuyés par la grande majorité de la population, bien que la force électorale du Centre (75 députés) n'ait point été entamée par les élections du 5 mars. Il ne restait au Centre d'autre alternative que de se rallier au national-socialisme, maître du gouvernement, ou de subir le sort de la démocratie socialiste, l'anéantissement.

L'attitude, avant les élections, de l'autorité ecclésiastique aurait pu faire croire à une opposition irréductible de sa part au nouveau gouvernement. On connaît le § 24 du programme national-socialiste du 24 février 1924 : « Nous réclamons la liberté de toutes les confessions religieuses dans l'État, pour autant qu'elles n'en menacent pas l'existence et qu'elles ne heurtent pas le sens moral de la race germanique. Le parti comme tel est en faveur d'un christianisme positif sans se lier à telle ou telle confession. Il lutte contre l'esprit juif-matérialiste en nous et en dehors de nous et il est convaincu qu'une guérison durable de notre nation ne peut venir que de ses propres forces, en appliquant le principe que le bien commun passe avant l'intérêt propre ».

Ce texte, qui n'exclut pas une interprétation admissible, n'en demeure pas moins ambigu et a suscité des craintes légi-

times de la part de l'autorité religieuse. Certes, on ne peut tolérer aucune religion qui heurte le sens moral, mais on pouvait se demander ce qu'il faut entendre par un sens moral propre à la nation germanique. Les lois fondamentales de la morale ne sont-elles pas universelles et les mêmes pour toutes les nations ? Un christianisme positif qui n'est lié à aucune confession peut ne pas impliquer autre chose que la continuation de la politique traditionnelle de l'Allemagne : la parité entre les confessions protestantes et catholique, un État basé sur la révélation chrétienne, sans être confessionnel. Mais ce christianisme peut s'entendre également d'une religion nationale, d'une Église nationale, qui répugne au caractère d'universalité de l'Église catholique.

Les déclarations des membres du parti Hitlérien, celles de Hitler lui-même dans son ouvrage *Mein Kampf*, écrit pendant sa détention après le Putsch manqué de Munich du 9 novembre 1923, n'étaient pas de nature à dissiper les craintes que suscitait le programme hitlérien. Pour ne relever que les principales erreurs du national-socialisme, comment justifier la doctrine du « matérialisme racial », qui apprécie la race humaine exclusivement d'après ses indices physiques et laisse de côté les valeurs les plus élevées, les valeurs spirituelles. La loi allemande sur la stérilisation du 25 juillet 1933, publiée cinq jours après la conclusion du concordat, le rétablissement de l'usage des duels entre étudiants, en sont des applications. Est tout autant inadmissible « l'antisémitisme racial », qui ne se borne pas à des mesures de défense sociale, qui peuvent se justifier dans une certaine mesure, mais s'attaque aussi à des citoyens qui veulent vivre selon les lois de l'État et ne sont poursuivis qu'à raison de la race à laquelle ils appartiennent. Enfin n'est pas sans exagération manifeste la théorie qui identifie la race ou la nation avec l'État, qui place la nation au-dessus de l'État.

D'accord avec le Saint-Siège, l'épiscopat allemand, comme l'épiscopat autrichien, ont condamné ces doctrines : avant comme après le succès électoral de Hitler, elles demeurent condamnées parce qu'elles sont inconciliables avec la morale chrétienne.

Sans doute, quelques protestations se sont élevées, contestant le fait que les doctrines que nous venons d'exposer étaient celles du parti national-socialiste. Ces démentis très rares, alors qu'il eût été si facile de dissiper l'erreur, ne pouvaient ébranler la conviction de l'épiscopat sur la doctrine réelle des partisans de Hitler.

En condamnant ces principes, les évêques sont demeurés dans leur mission de pasteurs des âmes, ils ont usé de leur pouvoir doctrinal, qui s'étend au domaine politique comme à tout autre domaine de l'activité des hommes, pour juger de la moralité des actes. Ils ne se sont pas prononcés, et ils n'ont aucun titre à le faire, sur l'opportunité d'un changement dans la forme d'un gouvernement, tant que les droits de l'Église sont saufs.

Parmi les catholiques allemands, des flottements s'étaient produits avant les élections du 5 mars 1933, sur le ralliement au parti national-socialiste. Celui-ci fut réalisé, après la déclaration faite par Hitler à la séance du Reichstag du 23 mars, dans laquelle fut votée, à la majorité des deux tiers requise pour un changement dans la Constitution, la loi des pouvoirs exceptionnels. « Le gouvernement national voit dans les deux confessions chrétiennes des facteurs d'une importance capitale pour la préservation de notre valeur en tant que nation. Il respectera les conventions que ces communautés ont conclues avec les États. Leurs droits seront respectés. Mais il escompte et il espère que, réciproquement, sera apprécié le travail du relèvement national et moral de notre peuple que le gouvernement s'est donné pour tâche. Son attitude envers les autres confessions sera celle d'une justice objective. Il ne pourra cependant jamais tolérer que le fait d'appartenir à une certaine confession ou à une certaine race puisse dispenser de certains devoirs légaux ou même assurer l'impunité de ceux qui commettent certains crimes ou de ceux qui les tolèrent. Le gouvernement national donnera et assurera aux confessions chrétiennes l'influence qui leur revient à l'école et dans l'éducation. Il aura souci de faire régner une entente sincère entre l'État

et l'Église. La lutte contre une conception matérialiste de l'existence et l'organisation d'une réelle unité nationale serviront les intérêts de la nation allemande aussi bien que ceux de notre foi chrétienne... Le gouvernement du Reich, estimant que le christianisme forme les assises inébranlables de la morale de notre peuple, est convaincu qu'il est nécessaire de continuer et de développer les rapports amicaux avec le Saint-Siège... Le droit des Églises ne sera pas diminué et rien ne sera changé à leurs rapports avec l'État ».

A cette déclaration la conférence des évêques allemands réunie à Fulda (fin mars 1933) répondit : « Sans abroger la condamnation de certaines erreurs religieuses et morales incluses dans ses déclarations précédentes, l'épiscopat croit pouvoir exprimer sa confiance que ses interdictions et avertissements généraux (contre le national-socialisme) ne devront plus être considérés comme nécessaires ».

Grâce à la déclaration du chancelier Hitler, la conclusion d'un concordat était devenue possible.

Le fait de cette conclusion implique sans doute la reconnaissance par le Saint-Siège du gouvernement national-socialiste en Allemagne. Il n'y avait à cela aucun obstacle : le changement dans la forme du gouvernement s'est opéré selon toutes les règles fixées par la Constitution de Weimar. Mais on aurait tort d'y voir une approbation quelconque des théories hitlériennes. Le Saint-Siège a fait de nombreux concordats avec des États qui professent et mettent en pratique des théories que l'Église n'a cessé de condamner. Ce fut le cas avec l'État libéral du XIX^e^ siècle. Bien souvent les concordats, loin d'impliquer une approbation quelconque, ont précisément en vue de sauvegarder, à l'encontre de ces théories, les intérêts supérieurs de la religion. Pour tout esprit non prévenu cette vérité est incontestable.

Du point de vue de la réglementation de la situation juridique de l'Église, le concordat du Reich est un des plus favorables à l'Église, parmi les concordats récents, après le concordat d'Italie. Il assure la liberté du ministère ecclésiastique, l'existence des Ordres et des Congrégations religieuses, la propriété et le

patrimoine ecclésiastique, l'enseignement religieux dans les écoles de l'État, l'assistance religieuse dans les établissements publics. Toutes ces dispositions ne sont pas nouvelles, la plupart ne font qu'entériner une situation existant déjà légalement de fait, en vertu de la Constitution de Weimar ou de la législation particulière des États. Mais ces prérogatives sont parfois étendues et toujours elles sont garanties, par un accord solennel, contre des restrictions ou des abrogations éventuelles.

Malgré tous ces avantages très réels faits à l'Église, la grosse question que le concordat allemand soulève est celle de l'existence et de l'activité politique des organisations sociales catholiques et celle de l'exclusion des ecclésiastiques de la politique. Le concordat d'Italie fournit un précédent. On peut se demander si nous sommes à l'aurore d'une nouvelle orientation de la politique religieuse de l'Église, adaptée aux conditions de l'organisation nouvelle de l'État, d'une limitation de l'ingérence de l'Église dans la politique, rendue moins nécessaire grâce à d'autres moyens, notamment la garantie concordataire. Cette garantie sera-t-elle suffisante et assez stable, pour assurer l'avenir de la religion catholique dans un pays ? Il serait présomptueux de répondre à cette question, qui n'a pas échappé aux préoccupations du Saint-Siège.

Plusieurs dispositions concordataires sont empruntées aux concordats conclus avec les États allemands, ce qu'explique tout naturellement la similitude des situations de fait. D'autres sont reprises du concordat d'Italie. D'autres enfin sont de droit commun concordataire : elles se rencontrent dans tous les concordats. On a fait remarquer, à juste titre, que le concordat du Reich a contribué à consolider ce droit commun et à le fixer davantage.

L'art. 2 du concordat détermine sa portée. Il s'applique complètement aux États fédérés qui n'ont pas fait un accord spécial avec le Saint-Siège, sans qu'il leur soit interdit d'en conclure un à l'avenir, à la condition qu'il se fasse d'accord avec le gouvernement du Reich. Les trois concordats de Bavière, de Prusse, de Bade gardent toute leur valeur. Mais pour ces

États le concordat du Reich a une valeur supplétive pour les points qui n'ont pas été prévus dans les concordats particuliers, en Prusse par exemple, pour le droit d'intervention de l'Église à l'école. Il complète leurs dispositions, aussi longtemps qu'il ne les contredit pas ou qu'il ne les réserve. Le concordat n'abroge pas davantage les dispositions plus favorables à l'Église contenues dans les concordats particuliers : telles celles qui règlent l'intervention de l'Église dans les écoles de l'État de Bavière.

Les dispositions concordataires

Une déclaration de principe

Le concordat allemand, comme tous les concordats récents, débute par une déclaration générale : « Le Reich allemand garantit la liberté de la profession et de l'exercice public de la religion catholique ». Il ajoute, avec le concordat de Bavière (art. 1, § 2) : « Il reconnaît le droit de l'Église catholique d'organiser et d'administrer ses affaires de façon autonome dans les limites du droit commun et de porter dans le domaine de sa compétence des lois et des ordonnances qui obligent ses membres » (art. 1). Cette disposition est complétée par l'art. 33 : « Les matières relatives aux personnes et aux choses ecclésiastiques, dont il n'a pas été traité dans les articles précédents, seront réglées, quant au ressort ecclésiastique, selon le droit canonique en vigueur ».

C'est la reconnaissance générale de la liberté de l'Église dans ses affaires intérieures, reconnue par l'art. 137, § 8, de la Constitution de Weimar.

On a voulu voir dans ces dispositions une reconnaissance explicite et officielle de la législation ecclésiastique toute entière et un devoir de protection de tout le patrimoine juridique ecclésiastique. C'est dans ce sens que l'*Osservatore Romano* (27 juillet 1933) semble avoir compris ces dispositions. On en a conclu que le droit canonique aurait été reconnu comme faisant partie du droit de l'État.

Tout autre est la signification de cette disposition donnée

officieusement par le *Wolffbureau*, sous la date du 28 juillet : « L'art. 33, pour être complet, renvoie au droit canonique en vigueur pour les seules affaires qui regardent seulement l'Église. La triple insistance qu'il s'agit de matières relatives aux personnes ecclésiastiques, aux choses ecclésiastiques et dans leur domaine ecclésiastique, indique assez clairement qu'il est question uniquement de reconnaître une chose toute naturelle pour l'État, partie contractante, à savoir le pouvoir de l'Église de prendre des décisions faisant autorité dans le domaine juridique propre de l'Église. Ce principe ressort avec une netteté lumineuse, lorsqu'on le met en relation avec l'art. 1er du concordat. Cet article délimite expressément le droit de l'Église catholique d'ordonner, d'administrer et de légiférer de façon indépendante ses propres affaires dans les limites du « cadre des lois générales en vigueur ». Quant aux relations entre l'État et l'Église qui ne seraient pas réglées par le concordat, il est donc absolument inexact de dire que le Reich serait de quelque manière soumis à la législation canonique. C'est le contraire qui est vrai ».

Comme l'a fait observer le R. P. I. Zeiger, professeur à l'Université grégorienne, dans les *Stimmen der Zeit* (octobre 1933), ces dispositions concordataires n'attribuent pas au droit canonique valeur de loi d'État : « Le Code canonique est du droit ecclésiastique et vaut pour le ressort ecclésiastique, il s'exerce dans l'Église catholique et non dans l'État ». Sans doute, il y a dans le concordat des lois canoniques reconnues par l'État, mais c'est en vertu d'une disposition spéciale de cet acte. Quant aux autres lois ecclésiastiques, l'État ne s'est pas engagé à les faire observer, même uniquement par ceux qui appartiennent à la communion catholique. Il s'est obligé toutefois à ne pas empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique. Cette concession implique la reconnaissance du pouvoir législatif, judiciaire et administratif de l'Église, mais cette reconnaissance n'assure pas à tous les actes de l'autorité une efficacité devant l'État. L'État ne sanctionnera que ces faits qu'il ne prétend pas régler, mais qui sont des présupposés à l'application de ses propres règles juridiques, même si ces faits sont d'ordre religieux et ecclésiastique, ou ces

dispositions particulières qu'il s'est engagé à sanctionner. Cette reconnaissance implique cependant pour l'État le devoir de ne pas empêcher, dans le for ecclésiastique, l'exercice des attributions qui relèvent de l'autorité religieuse, elle lui interdit de voter une législation qui serait contraire à la liberté reconnue à l'Église catholique.

La condition des personnes ecclésiastiques

Indiquons brièvement d'abord les garanties données aux personnes ecclésiastiques en vue de la liberté du ministère ecclésiastique.

Au Souverain Pontife, du point de vue international, est assuré l'entretien de relations diplomatiques et le nonce en Allemagne sera reconnu comme le doyen du Corps diplomatique, conformément au traité de Vienne de 1815 (art. 3 et protocole final correspondant). Dans ses relations avec les évêques et les fidèles, entière liberté lui est reconnue. Cette même liberté est attribuée aux autorités diocésaines, dans leurs rapports avec les fidèles, pour tout ce qui se rattache au ministère paroissial, conformément aux usages reçus. A tous les ecclésiastiques enfin est accordée, dans l'exercice de leur activité sacerdotale, non plus seulement la liberté, mais une protection de l'État, de la même façon que celle-ci est accordée aux fonctionnaires publics, aux termes des lois générales. Cette protection aura pour objet d'empêcher et les offenses à la personne des ecclésiastiques en leur qualité d'ecclésiastiques et le trouble dans l'exercice de leur ministère. L'État se rendra garant, en cas de besoin, de la protection de la part des autorités civiles (art. 4 et 5). Comparez des dispositions analogues dans les concordats de Lithuanie, art. 4 et 5, de Pologne, art. 4 et 5, de Bavière, art. 1, § 3, d'Italie, art. 1.

Un moyen d'assurer le service religieux est la garantie de l'immunité personnelle des ecclésiastiques et des religieux, qui les exempte de l'obligation d'assumer des offices publics et des charges qui, aux termes du droit canonique, ne sont pas com-

patibles avec l'état ecclésiastique ou religieux. On peut dire que cette clause est de style dans les concordats. Sont nommément indiqués les offices d'échevin, de juré, de membre des commissions d'impôt ou des tribunaux des finances (art. 6). Une autre disposition (art. 9) garantit le secret sacramentel et professionnel des ecclésiastiques, conformément à l'art. 7 du concordat italien.

Il n'est pas question cependant dans le concordat du Reich d'une exemption du service militaire, la conscription militaire n'existe pas d'ailleurs pour le moment en Allemagne. Parmi les autres privilèges du clergé, celui du for, reconnu dans certaines limites par les concordats de Lettonie (art. 17-19), de Lithuanie (art. 20), de Pologne (art. 22), d'Italie (art. 8), n'est pas mentionné mais celui de la compétence est en partie reconnu. Les revenus dont les ecclésiastiques jouissent au titre de leur fonction sont insaisissables dans la même mesure que les traitements des fonctionnaires du Reich et des États confédérés (art. 8). Comparez les concordats d'Italie, art. 6, de Lithuanie, art. 5.

Deux points enfin de la discipline ecclésiastique sont garantis par l'autorité de l'État. Le premier concerne les fonctions publiques : pour assumer un office ou un emploi de l'État ou d'institutions du droit public dépendant de l'État, les ecclésiastiques ont besoin du « nihil obstat », tant de leur Ordinaire diocésain, que de l'Ordinaire du lieu où est situé l'organisme auquel ils seront éventuellement attachés, concession toujours révocable pour de graves motifs d'intérêt ecclésiastique (art. 7). Comparez les concordats d'Italie, art. 5, de Pologne. art. 4, de Lithuanie, art. 4.

Un second point concerne le costume ecclésiastique. L'art. 10 du concordat reproduit l'art. 29, litt. i du concordat italien : « Le port de l'habit ecclésiastique ou religieux de la part de laïques ou de la part d'ecclésiastiques ou de religieux auxquels il a été interdit par l'autorité religieuse compétente, en vertu d'une mesure définitive et exécutoire communiquée officiellement à l'autorité de l'État, est passible, de la part de l'État, des peines édictées contre l'usage abusif de l'uniforme militaire » (art. 360, § 8 du Code pénal allemand).

Les offices ecclésiastiques

Deux questions doivent être examinées au sujet des offices ecclésiastiques (art. 14) : celle de leur érection et celle de la nomination de leur titulaire. En cette matière, c'est encore le droit commun concordataire qui est établi dans le concordat du Reich, adapté aux circonstances, avec une dérogation concernant l'élection des évêques par le chapitre.

L'érection des offices ecclésiastiques est laissée à la libre initiative de l'autorité religieuse, tant que celle-ci ne demande pas le concours financier de l'État ou leur reconnaissance comme personnes de droit public (art. 12). Dans ces derniers cas, le concours de l'État aura lieu selon des directives qui seront fixées d'accord entre les évêques diocésains et les gouvernements des divers États. C'est la règle inscrite dans le concordat de Bavière (art. 10, § 2), de Prusse (art. 3), de Bade (art. 4, § 1). Le gouvernement du Reich s'emploiera auprès des gouvernements des États en vue d'obtenir la plus grande uniformité possible dans ces directives (art. 12).

Une exception est faite pour les diocèses et les provinces ecclésiastiques. Ceux-ci ne peuvent être modifiés sans l'intervention de l'État intéressé, si le changement n'affecte qu'un seul État; sinon l'accord se fera avec le Reich, qui s'assurera du consentement des États intéressés. Cette intervention du Reich se produira également dans le cas de changements éventuels dans la structure territoriale du Reich (art. 10). La circonscription actuelle des diocèses est maintenue.

On sait la préoccupation constante des États de ne pas admettre qu'une partie de leur territoire soit soumise à l'autorité d'un évêque étranger au pays. C'est d'ailleurs la pratique du Saint-Siège, même dans ces États où il n'est pas lié par des dispositions concordataires. Une disposition analogue mais moins absolue, sur laquelle nous reviendrons, est portée pour les supérieurs des Ordres religieux. Les changements territoriaux survenus depuis la guerre de 1914-1918 ont fourni plus d'une application de ce principe, intimement lié à la politique des États qui ont annexé de nouveaux territoires.

Le concordat assure aux établissements ecclésiastiques et aux fondations la personnalité de droit public ou de droit privé, conformément aux dispositions du droit commun. Les établissements des Ordres et des Congrégations religieuses sont nommément renseignés comme pouvant jouir de cette faculté. Aux personnes de droit public est garantie la faculté, prévue dans la législation allemande, de percevoir l'impôt pour le culte (art. 13 et protocole final correspondant).

Le concordat reconnaît à l'Église le droit de conférer librement les offices et bénéfices ecclésiastiques, mais il exige des prêtres qui remplissent en Allemagne une charge ecclésiastique ou qui exercent une activité dans le ministère des âmes ou dans l'enseignement, la qualité de citoyen allemand et un diplôme d'études moyennes qui permette d'étudier dans une école supérieure allemande; ils doivent de plus avoir au moins pendant trois ans accompli les études philosophico-théologiques dans une haute école allemande de l'État ou dans un institut académique ecclésiastique allemand — on ne parle plus des universités autrichiennes — ou dans une haute école pontificale de Rome. Cependant, moyennant une entente entre les autorités religieuse et civile, on pourra passer outre à ces exigences (art. 14). Ce sont, au fond, les conditions imposées par les concordats de Bavière (art. 13), de Prusse (art. 9) et de Bade (art. 7).

A la règle générale de la liberté dans la provision des offices, il y a trois dérogations, pour la nomination des évêques, celle des chanoines et celle des titulaires de bénéfices de droit de patronage.

Le droit commun (can. 329, § 2) réserve au Souverain Pontife la nomination des évêques. Le concordat de Bavière maintient ce droit, tout en accordant aux évêques de Bavière et au chapitre intéressé un droit de présentation de candidats, parmi lesquels le Pape choisira librement le nouveau titulaire (art. 14). Le concordat du Reich étend aux diocèses de Mayence, de Rottenbourg et de Meissen (Misnie avec résidence à Bautzen, rétabli en 1921) les dispositions du concordat de Bade (art. 3) : le droit d'élection traditionnel est conservé, mais est limité aux trois candidats proposés par le Saint-Siège. Les présentations de

candidatures faites par les évêques et le chapitre intéressé ne lient pas le Pape dans la confection de cette liste de trois candidats. Le concordat de Prusse (art. 6) porte des dispositions analogues.

Tous les concordats particuliers allemands prévoient un droit de prénotification aux chefs des États respectifs, avec la faculté d'opposer des objections d'ordre politique seulement et sans aucun droit de veto. Le concordat du Reich prévoit un droit de prénotification en faveur du Reichsstatthalter, le représentant du Reich auprès des différents États, créé par la loi du 7 avril 1933. Ce droit s'applique à tous les archevêques, évêques et prélats « nullius » ainsi qu'aux évêques coadjuteurs « cum iure successionis ». Si aucune objection n'est présentée dans le délai de vingt jours de la prénotification, le Saint-Siège aura le droit de considérer qu'il n'existe contre le candidat aucune objection (art. 14 et protocole final correspondant).

Le concordat impose une nouvelle obligation aux évêques : celle de prêter un serment de fidélité au Reich et à l'État auquel le diocèse ressortit, entre les mains du Reichsstatthalter ou du président de la République. Pareil serment n'était pas prévu dans les concordats particuliers de l'Allemagne, mais bien dans ceux de Lithuanie (art. 12), de Pologne (art. 12) et d'Italie (art. 20). Avec des variantes dans la rédaction, toutes les formules sont identiques pour le fond et elles ne sont que l'expression d'une obligation de la loi morale : celle de reconnaître un gouvernement légitimement établi et d'empêcher ce qui pourrait lui être préjudiciable (art. 16).

La nomination aux canonicats est réglée dans les concordats particuliers et les stipulations du concordat de Bade sont étendues aux diocèses de Mayence et de Rottenbourg. Rien n'est prévu pour le diocèse de Misnie.

Les dispositions du concordat de Bade au sujet du droit de patronage (art 4) sont étendues aux diocèses de Mayence et de Rottenbourg. Ce droit est donc supprimé dans ces diocèses, s'il n'est pas fondé sur des titres privés. En Prusse, l'État exerce son droit de patronage après une prise de contact avec l'autorité

diocésaine (art. 11). En Bavière, le droit de patronage basé sur des titres canoniques spéciaux, s'il appartient à l'État, a été changé en la faculté de présenter à l'évêque un des trois candidats désignés par celui-ci, lors de la vacance d'un bénéfice soumis à ce droit. Ainsi en a décidé une convention particulière postérieure au concordat de Bavière (art. 14).

Les Ordres et les Congrégations religieuses

La Constitution de Weimar est très libérale pour les Ordres et les Congrégations religieuses. Le concordat (art. 15) garantit, contre des restrictions éventuelles, la législation sur la personnification civile et sur la liberté d'administration des biens des communautés religieuses.

Il y a cependant des restrictions à la liberté d'organisation intérieure, qui sont empruntées au concordat de Bavière (art. 13, §2): « Les supérieurs religieux qui ont leur résidence dans le Reich allemand doivent avoir la citoyenneté allemande. Les supérieurs provinciaux et généraux résidant hors du territoire du Reich allemand ont, même s'ils sont d'une autre nationalité, le droit de visiter leurs maisons situées en Allemagne. Le Saint-Siège aura soin que, pour les maisons religieuses existant dans le territoire du Reich, l'organisation provinciale soit réglée de façon qu'elles ne soient pas, autant que possible, soumises à des supérieurs provinciaux étrangers. Des exceptions peuvent être admises, d'accord avec le gouvernement du Reich, spécialement dans les cas où ne serait pas à conseiller, étant donné le petit nombre des maisons, la constitution d'une province allemande, ou encore dans le cas où il y a des raisons spéciales de conserver une organisation provinciale historiquement fondée et qui s'est révélée pratiquement bonne » (art. 15). Comparez les concordats de Pologne, art. 16, de Lithuanie, art. 10 et 27, d'Italie, art. 29.

Nous avons déjà fait remarquer que l'art. 13 du concordat garantit la personnification des communautés religieuses. L'art. 25 leur accorde le droit de fonder et de diriger des écoles privées, aux termes du droit commun. Pour l'admission à donner l'enseignement, les religieux doivent satisfaire aux exi-

gences du droit commun. Dans la réorganisation des écoles normales, on tiendra compte des instituts existants des Ordres et des Congrégations religieuses (art. 24, protocole final).

Le patrimoine ecclésiastique

Il n'y avait pas lieu, dans le concordat du Reich, de stipuler le maintien des avantages financiers faits à l'Église, ceux-ci étant une charge des États confédérés. On se borne donc à prévenir toute confiscation future des biens ecclésiastiques : « La propriété et les autres droits des organisations ecclésiastiques de droit public, des instituts, des fondations et des associations de l'Église catholique seront garantis conformément aux dispositions des lois générales de l'État ». Il est spécifié que pour aucun motif ne pourra avoir lieu la démolition d'un édifice consacré au culte, sans accord préalable avec les autorités ecclésiastiques compétentes. Il s'agit ici aussi de ces édifices que les États mettent à la disposition du culte catholique (art. 17). Comparez l'art. 14 du concordat de Pologne et l'art. 10 du concordat d'Italie.

Nouvelle et plus importante est la disposition de l'art. 18. La Constitution de Weimar prévoit, pour les États allemands, le rachat des prestations qu'ils font obligatoirement au culte catholique; les règles en seront fixées par une loi d'Empire. Le concordat stipule que les modalités de ce rachat ne pourront être déterminées qu'après une entente amiable avec le Saint-Siège et que le rachat doit procurer aux ayants droits des avantages qui puissent compenser la cessation des prestations payées jusqu'ici par les États même au titre d'une coutume juridique (art. 18).

La formation du clergé

L'Église prétend au droit propre et exclusif de former ceux qui désirent se consacrer au ministère ecclésiastique (can. 1352). A cet effet elle peut établir de grands et de petits séminaires, qui se trouvent placés sous l'autorité de l'évêque, même sous le rapport de l'enseignement profane (can. 1354, § 1 et 1364).

Dans le concordat, il n'est pas question des petits séminaires. L'enseignement philosophico-théologique, en Allemagne, est donné, tantôt dans des séminaires, tantôt dans les facultés de théologie catholique érigées près de plusieurs universités de l'État. Celles-ci sont considérées comme des institutions d'État. L'Église les reconnaît, et maintient à leur sujet les règles établies par les trois concordats particuliers allemands, mais elle pose comme condition que, dans leurs rapports avec l'autorité religieuse, on tiendra compte des prescriptions ecclésiastiques, notamment de la Constitution *Deus scientiarum Dominus* et de l'instruction de la Congrégation des séminaires et universités qui y est annexée. Sauf prescription contraire de ces concordats, — c'est le cas en Prusse (art. 11) —, l'Église a le droit d'ériger, pour la formation du clergé, des écoles de théologie et de philosophie, qui dépendent exclusivement de l'autorité ecclésiastique, lorsqu'il n'est pas réclamé de subsides de l'État. L'érection, la direction et l'administration de ces séminaires, comme aussi des convicts ecclésiastiques, appartiennent exclusivement à l'autorité ecclésiastique, dans les limites du droit commun. Les convicts seront considérés, du point de vue fiscal, comme des parties constitutives de l'organisation diocésaine (art. 19-20 et protocole final correspondant).

Ces mesures, combinées avec les dispositions des concordats particuliers allemands sur la nomination des professeurs dans les facultés de théologie de l'État, semblent garantir suffisamment les droits de l'Église et sur les programmes et sur l'enseignement lui-même, même dans les universités.

Les écoles

Afin de mieux apprécier l'importance des stipulations concordataires sur l'école, rappelons les droits de l'Église en cette matière.

L'Église revendique le droit d'avoir des établissements d'instruction profane à tous les degrés (can. 1375). En outre, dans tous établissements quelconques, l'enseignement religieux et moral relève de son autorité, ainsi que l'éducation corres-

pondante et se trouve sous sa vigilance. Il appartient à l'évêque d'approuver le choix des personnes chargées de l'enseignement religieux et celui des manuels. Il peut exiger qu'on écarte de cet enseignement, pour des motifs d'ordre moral ou religieux, les maîtres ainsi que les manuels en usage à l'école (can. 1381). Au degré inférieur, l'Église rend l'enseignement de la religion obligatoire; au degré moyen et supérieur, les évêques auront soin de faire donner cet enseignement par des prêtres zélés et instruits (can. 1373). Aux enfants catholiques est interdite la fréquentation de l'école neutre et de l'école mixte, c'est-à-dire celle où sont admis indifféremment les enfants appartenant à des confessions religieuses non catholiques, l'école aconfessionnelle et simultanée. Il appartient aux évêques, qui s'inspireront des instructions données en cette matière par le Saint-Siège, d'apprécier en quelles circonstances et moyennant quelles précautions la fréquentation de ce genre d'écoles est permise (can. 1374).

Il y a en Allemagne liberté d'enseignement, mais elle est circonscrite par beaucoup de mesures, notamment par la nécessité d'une autorisation préalable. Dans le concordat, cette liberté est stipulée expressément pour les communautés religieuses : « Les Ordres et Congrégations religieuses sont autorisés à fonder et à diriger des écoles privées, aux termes du droit commun et des conditions fixées par la loi. Ces écoles privées sont habilitées de la même façon que les écoles de l'État, lorsqu'elles satisfont aux prescriptions du programme d'études de ces dernières. Dans l'admission à l'enseignement et pour la nomination comme professeurs dans les écoles élémentaires, moyennes et supérieures, les membres des Ordres et Congrégations religieuses doivent satisfaire aux dispositions du droit commun » (art. 25). Dans une matière spécialement importante, les écoles normales pour la formation des maîtres et maîtresses, une place doit être faite aux instituts privés, remplissant les conditions requises de droit commun pour l'admission par l'État de ces instituts, nommément aux instituts existants des Ordres et des Congrégations religieuses (art. 24, protocole final).

Le contrôle de l'enseignement religieux dans les écoles par

l'autorité religieuse, n'était pas, jusqu'ici, légalement établi. Aux dispositions de la Constitution de Weimar, déclarant que l'enseignement religieux doit être conforme à la doctrine des différentes confessions religieuses, le concordat ajoute des garanties : « Le programme de l'enseignement religieux et le choix des manuels d'instruction religieuse seront fixés d'accord avec l'autorité ecclésiastique supérieure. Les autorités ecclésiastiques supérieures auront le moyen d'examiner, d'accord avec les autorités civiles, si les élèves reçoivent l'instruction religieuse conformément aux doctrines et aux exigences de l'Église » (art. 21). Le moyen pratique d'assurer cette surveillance n'est pas cependant déterminé par le concordat.

Des plus importantes sont les dispositions sur le choix des maîtres admis à donner l'enseignement religieux, voire même à donner l'enseignement profane dans les écoles catholiques : « La désignation des professeurs de religion catholique a lieu de commune entente entre l'évêque et le gouvernement du pays. Les professeurs que l'évêque, à raison de leur doctrine ou de leur conduite morale, aurait déclaré impropres à donner ultérieurement l'instruction religieuse, ne peuvent être employés à cet enseignement aussi longtemps que durera l'empêchement » (art. 22). Dans les écoles confessionnelles catholiques élémentaires ne seront employés que des maîtres appartenant à l'Église catholique et offrant la garantie de correspondre aux exigences particulières de ce genre d'écoles. Pour assurer la formation professionnelle générale de ces maîtres, il y aura des instituts assurant une formation de maîtres catholiques (art. 24). Cette disposition n'implique pas, pour les États, l'obligation d'établir des écoles normales spéciales catholiques, comme le gouvernement du Reich l'a fait observer. Le meilleur moyen cependant de répondre à cette exigence serait incontestablement l'établissement d'écoles normales catholiques.

Le concordat n'affirme pas que l'enseignement religieux est obligatoire, mais qu'il est matière ordinaire du programme dans les écoles élémentaires, professionnelles, moyennes et supérieures; il n'impose pas cet enseignement aux maîtres et

permet aux parents d. dispenser leur enfant de la fréquentation des cours de religion. « Dans l'enseignement religieux, on mettra un soin particulier à développer la conscience des devoirs envers la patrie et des devoirs civiques et sociaux, selon les maximes de la foi et de la morale chrétienne » (art. 21). La suite de cette disposition porte dans le texte italien du concordat : comme cela se fera dans le reste de l'enseignement; dans le texte allemand : tout autant que cela se fait dans le reste de l'enseignement. Ce texte, croyons-nous, ne signifie pas autre chose sinon que, dans l'enseignement religieux comme dans l'enseignement profane, on développera le sens patriotique, sans plus. Il est convenu d'ailleurs que, dans l'ens ignement religieux, cette partie des obligations morales du citoyen sera exposée conformément aux principes de l'Église catholique.

On aura remarqué que l'enseignement religieux est matière ordinaire au degré inférieur, moyen et supérieur, y compris l'enseignement professionnel. Il faut entendre le terme supérieur « höhere Lehranstalten » au sens technique de ces mots, dans la législation allemande. Il ne s'agit pas d'universités, mais d'enseignement du degré moyen supérieur, tels les gymnases et les « Real Schulen ». Dans ces écoles aussi les professeurs de religion devront être désignés de commun accord entre l'évêque et le gouvernement et l'enseignement sera placé sous le contrôle de l'autorité religieuse supérieure. Mais la disposition (art. 24) portant que les maîtres devront appartenir à la religion catholique ne s'applique qu'aux écoles élémentaires.

Une des plus importantes revendications des catholiques allemands était le maintien de l'école confessionnelle élémentaire. Il y est fait droit dans une large mesure. L'école simultanée, où les confessions religieuses sont mêlées, bien que l'enseignement religieux soit confessionnel, est un immense danger pour l'éducation catholique des enfants. Le concordat dispose : « le maintien et l'érection de nouvelles écoles confessionnelles catholiques demeurent garantis. Dans toutes les communes où les parents ou ceux qui tiennent leur place le réclament, seront ouvertes des écoles élémentaires catholiques, lorsque le nombre

des élèves, en tenant compte des conditions de l'organisation scolaire locale, fait estimer possible, aux termes des prescriptions de l'État, un fonctionnement convenable de l'école » (art. 23). On ne perdra pas de vue que dans ces écoles ne peuvent enseigner que des maîtres appartenant à la religion catholique. L'engagement est trop solennel pour pouvoir être éludé, malgré la restriction établie dans la législation d'Empire, et reprise par le concordat, que l'établissement d'écoles confessionnelles ne peut empêcher le fonctionnement normal de l'enseignement dans la localité.

Tout en étant inspirées, dans une très large mesure, par la législation existante dans plusieurs pays de l'Allemagne, ces dispositions marquent un réel progrès. On se rappellera que le gouvernement prussien avait refusé de prendre des engagements envers le Saint-Siège au sujet du régime de l'école. Il est fait droit en grande partie à deux revendications des catholiques allemands : le maintien de l'école confessionnelle, la direction de l'enseignement religieux aux mains de l'autorité ecclésiastique. On ne perdra pas de vue que l'enseignement est presque en totalité aux mains de l'État.

Le mariage

La législation de l'Église sur le mariage est reconnue dans le concordat de Lithuanie (art. 15) et d'Italie (art. 34). En Allemagne, depuis 1875, le mariage civil, contracté conformément à la loi de l'État, doit précéder le mariage religieux. Une exception est admise par la loi civile : le cas de maladie mortelle d'un des futurs époux, qui ne permet aucun délai. Le concordat reprend cette exception et en ajoute une autre : « le cas de grave nécessité morale, dont l'existence doit être reconnue par l'autorité épiscopale compétente » (art. 26). « Il y a, dit le protocole final à l'art. 26, grave nécessité morale, quand des difficultés insurmontables ou surmontables seulement par des dépenses démesurées empêchent de pouvoir produire à temps les documents nécessaires à la célébration du mariage ». Dans les deux

hypothèses, le curé devra sans retard informer le bureau de l'état civil de la célébration du mariage religieux.

Ces dispositions n'ont qu'une importance relative en elles-mêmes, elles en ont peut-être davantage du fait que la question du mariage figure dans le concordat, ce qui implique la reconnaissance d'un droit de l'Église en cette matière. Le Saint-Siège a jugé opportun du reste d'ajouter que cette réglementation est faite « sans préjudice d'un ultérieur et plus ample règlement des questions de droit matrimonial ».

Le ministère religieux et les établissements publics

Le Code de droit canonique (can. 451, § 3) prévoit une réglementation spéciale de l'aumônerie militaire par le Souverain Pontife. Dans plusieurs pays, des actes pontificaux ont déterminé les pouvoirs des aumôniers militaires. Ils forment l'objet de stipulations concordataires en Lithuanie (art. 7), en Pologne (art. 7), en Italie (art. 13-15). En Allemagne, comme en Pologne et en Italie, la hiérarchie spéciale établie pour l'armée est composée d'un évêque, désigné d'accord avec le gouvernement, et d'aumôniers. D'après le concordat allemand, l'évêque dirige l'assistance religieuse de l'armée, il nomme les curés militaires et les autres ecclésiastiques attachés à la force armée, du consentement de l'évêque propre de ces ecclésiastiques. Cette organisation est exempte de l'autorité des Ordinaires diocésains. Sa juridiction s'étend sur les officiers, les fonctionnaires et les militaires catholiques faisant partie de l'armée et sur leur famille. Ces personnes ne font pas partie des paroisses et ne sont pas tenues envers elles de l'impôt ecclésiastique. Les aumôniers militaires ont sur leurs subordonnés les droits paroissiaux. Du point de vue religieux, ils dépendent de l'évêque d'armée, pour le reste ils sont soumis à l'autorité militaire. Un bref pontifical déterminera ultérieurement, après entente avec l'État, l'organisation de l'aumônerie militaire (art. 27 et protocole final correspondant).

Dans les autres établissements publics, hôpitaux, pénitenciers, etc., l'Église a le droit de pourvoir aux besoins spirituels des

âmes et à y accomplir les cérémonies religieuses, en se conformant aux règlements de l'établissement. Mais il est convenu que le prêtre doit avoir, à tous moments, ses entrées dans l'établissement pour les cas urgents. Cette disposition est capitale pour garantir aux malades en danger de mort les secours de la religion. On ne peut, sous prétexte de règlements, priver les moribonds des derniers sacrements. L'État peut d'ailleurs lui-même organiser un service d'aumônerie. Dans cette hypothèse, les ecclésiastiques qui en seront chargés, seront désignés d'accord avec l'autorité ecclésiastique (art. 28 et protocole final correspondant).

La langue maternelle et le culte divin

La question de l'emploi de la langue maternelle est, aujourd'hui plus que jamais, une question brûlante dans les États qui comprennent des groupements de langue différente ou des minorités ethniques. Les pouvoirs politiques, soucieux d'unification, d'unité nationale, trouvent le moyen d'assimilation le plus efficace dans l'interdiction de l'usage de la langue maternelle ou la limitation de cet usage. Cette pratique a été condamnée dans des accords internationaux et la doctrine des internationalistes catholiques demande le respect des minorités ethniques. Le Saint-Siège, pour le domaine religieux, veut tout autant le maintien de la langue maternelle dans l'enseignement religieux, dans les prières non rituelles, dans les exercices des associations à but religieux. Le concordat de Lithuanie (art. 21) assure à tous les fidèles l'assistance religieuse dans leur propre langue. Dans le concordat italien (art. 2), la langue italienne est considérée comme la langue officielle des communications de l'épiscopat, mais il est stipulé qu'une traduction en une autre langue, la langue maternelle évidemment de la minorité ethnique, pourra être ajoutée. Le concordat de Pologne (art. 23) ne permet un changement dans l'emploi des langues dans les diocèses de Rite latin, pour l'enseignement des sciences profanes dans les séminaires, pour les sermons, les prières supplémentaires, c'est-à-dire non liturgiques, que moyennant une autorisation spéciale

des évêques du Rite latin. Encore cette dernière clause a-t-elle soulevé une vive opposition chez les catholiques de Vilna et les Blancs-Ruthènes, défiants de l'influence du gouvernement polonais sur les évêques en cette matière. A son tour le concordat allemand impose, en faveur des minorités ethniques, un traitement non moins favorable que celui qui correspond à la condition de droit et de fait de ceux qui sont d'origine et de langue allemande dans le territoire de l'État étranger correspondant. Le Saint-Siège s'emploiera, à l'occasion de futurs concordats avec d'autres États, à y laisser insérer une disposition égale pour la tutelle des droits des minorités allemandes (art. 29 et protocole final correspondant).

Les prières pour le Reich

Comme il est stipulé par les concordats de Pologne (art. 8), de Lithuanie (art. 8) et d'Italie (art. 12), des prières publiques doivent se faire dans les églises pour l'État. « Les dimanches et jours de fête de précepte, dans les églises cathédrales, comme aussi dans les églises paroissiales, filiales et dans les églises des couvents du Reich allemand, on récitera, à la fin de l'office religieux principal, en conformité avec les prescriptions de la liturgie sacrée, une prière pour la prospérité du Reich et du peuple allemand » (art. 30). La formule est générale et ne fait aucune allusion à un régime particulier ou à une forme spéciale du gouvernement.

L'Église et les organisations catholiques

Nous arrivons à la première des matières les plus délicates du concordat du Reich. Rappelons d'abord quelques principes.

L'Église, pour remplir son rôle de sanctification des âmes, ne borne pas son action aux individus, elle atteint ceux-ci également par l'intermédiaire des associations catholiques. Celles qui ont un but de religion et de charité chrétienne relèvent immédiatement de son autorité. Celles qui, accessoirement à un autre but, poursuivent une fin qui relève de l'Église, sont à ce

point de vue, mais à ce point de vue seulement, soumises à l'autorité de l'Église. Il importe néanmoins que l'Église puisse exercer son influence, du point de vue religieux, sur les associations qui sont étrangères aux matières ecclésiastiques. Nous ne voulons pas seulement parler ici du droit de l'Église de déterminer les règles de la moralité des actes, mais de l'influence qu'elle peut exercer sur les associations, pour en faire des associations, non pas ecclésiastiques, mais chrétiennes, ayant des préoccupations d'ordre religieux et moral. De ce point de vue, la liberté d'association donnait à l'Église un moyen d'exercer une influence religieuse, par l'intermédiaire d'associations qui acceptaient volontairement les directions de l'Église.

Le danger, dans l'État totalitaire, est de voir disparaître cette liberté d'association et avec elle l'influence de l'Église sur la société. Les évêques d'Allemagne n'ont pas manqué de le faire observer dans leur lettre collective de Fulda, donnée pendant la semaine qui précéda la Pentecôte de l'an dernier, et par laquelle ils se rallient au gouvernement hitlérien. Ils ont demandé que soit reconnu le droit de l'Église d'agir sur la formation religieuse non seulement dans les écoles, mais encore au sortir de l'école, par des associations de jeunesse, et d'avoir une influence sur les associations professionnelles, qu'on ne peut regarder comme des associations exclusivement temporelles, mais qui reçoivent de l'Église leurs principes et leurs motifs d'action, les forces et les moyens qui, puisant leur origine dans l'éternité, rendent l'homme capable des plus hautes actions. Ils s'opposent non moins à l'étatisation de la charité chrétienne, la bienfaisance de l'État ne pouvant jamais remplacer la charité chrétienne. Ils demandent également le droit de posséder une presse catholique, « ce moyen si moderne de travailler au salut des âmes » et un degré de liberté qui lui permette d'exercer sa bienfaisante activité.

Le concordat allemand (art. 31 et protocole final correspondant) distingue trois espèces d'associations. Il y a d'abord les associations religieuses, culturelles et charitables, relevant de l'autorité ecclésiastique : celles-ci jouissent de la protection de l'État, dans leur existence et leur activité. L'Église n'aurait pas

pu renoncer à ce principe, sans renoncer en même temps à une partie de sa mission. Au nombre de ces associations, il faut évidemment comprendre les organisations d'action catholique, qui par leur caractère doivent demeurer en dehors de toute action politique.

Il est ensuite des associations qui, à côté d'intérêts sociaux ou économiques, ont en vue des intérêts religieux, culturels ou charitables. Le concordat leur accorde aussi la protection, mais sous deux réserves importantes. La première est que ces associations ne peuvent jouer aucun rôle politique; la seconde que cette concession ne pourra pas faire obstacle à l' « insertion » de ces organisations dans « les Unions de l'État ». L'Église constate la tendance de l'État totalitaire d'absorber les associations à but économique et professionnel et d'en faire des organismes de l'État, au détriment de la liberté d'association. Elle ne condamne pas cette tendance; elle ne l'approuve pas, elle la subit, en Allemagne, comme elle la subit en Italie. Elle se tient, pensons-nous, dans une prudente réserve, ignorant l'évolution future des corporations en Allemagne. Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum*, enseigne que les associations privées ont un droit à l'existence qui leur est octroyé par la nature elle-même; la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. D'autre part cependant, les associations n'échappent pas à un droit de réglementation de l'État en vue du bien commun, droit dont l'État ne doit se servir qu'avec grande circonspection, comme le dit encore Léon XIII dans la même encyclique. Mais si l'Église ne s'est pas opposée à la réglementation par l'État de l'action économique et sociale des associations du point de vue temporel, elle a voulu, par le concordat, assurer le maintien de son influence du point de vue moral et religieux. Les associations catholiques poursuivant des buts sociaux et professionnels jouissent de la protection de l'État, tant qu'elles donnent la garantie de développer leur activité en dehors de tout parti politique.

La détermination des associations qui tombent sous les dispositions de l'art. 31 est réservée à un accord ultérieur

entre le gouvernement du Reich et l'épiscopat allemand.

Il est une troisième espèce d'organisations, les organisations de jeunesse, sportives ou autres, et les organisations de travail obligatoire. Pour celles-ci, on prendra soin de rendre possible à leurs membres l'accomplissement régulier de leurs devoirs religieux, les dimanches et autres jours de fête, et de faire en sorte qu'ils ne soient pas obligés à des choses qui ne sont pas compatibles avec leurs convictions et leurs devoirs religieux ou moraux. Comparez l'art. 37 du concordat d'Italie.

La religion et la politique

Le concordat allemand ne reconnaît aucune association politique catholique, cela résulte de l'art. 31 qui n'attribue la protection de l'État qu'aux associations qui développent leur activité en dehors de tout parti politique. En outre le Pape s'engage à édicter des dispositions, excluant pour les ecclésiastiques et religieux l'appartenance aux partis politiques et leur activité à cet égard. Il reste entendu que le Reich prendra, à l'égard des confessions non catholiques, d'égales dispositions concernant l'activité politique dans les partis (art. 32 et protocole final correspondant).

Il est superflu de rappeler les nombreuses exhortations des souverains pontifes aux catholiques de participer à la vie politique, leur insistance sur la nécessité de l'union en vue de la défense des intérêts religieux. Le régime parlementaire a créé ce devoir spécial et très grave pour tous les catholiques, à raison de l'importance des intérêts en jeu et de l'efficacité de leur intervention. Ce devoir et ce rôle a été rempli par le Centre allemand, d'une manière à laquelle les catholiques de tous pays ont rendu hommage. Il ne peut être question de supprimer ce devoir des catholiques de travailler au bien de l'État et, dans l'État, au bien de la religion. Mais les modalités de leur action peuvent varier d'après les circonstances et les possibilités. Le nouveau régime introduit en Allemagne a supprimé les partis politiques. Le Pape n'a pas réclamé leur rétablissement, comme il n'a pas approuvé leur suppression. Il s'est borné à ne pas

exiger de garanties pour leur maintien et pour leur activité politique.

On peut faire valoir en faveur de l'attitude du Saint-Siège les raisons que le concordat invoque pour exclure le clergé de l'appartenance aux partis politiques et leur action dans ces partis. Ce sont les circonstances spéciales existant en Allemagne, qui ne peuvent être autres que le régime politique nouveau, et le fait de la conclusion du concordat, qui sauvegarde les droits et les libertés de l'Église.

L'Église catholique et ses ministres, agissant comme tels, c'est-à-dire intervenant au nom de la religion et non en leur qualité de citoyens, sont incompétents dans les matières politiques. Mais l'Église ne l'est pas, lorsque la politique touche des intérêts religieux; elle intervient alors à raison de son pouvoir que l'on a appelé indirect. L'effet des dispositions concordataires est d'empêcher les ecclésiastiques et les religieux, même à titre personnel en leur qualité de citoyens, de se jeter dans la mêlée des partis et cela même quand les intérêts religieux sont en jeu. L'interdiction est absolue. Mais l'Église n'a pas renoncé à son rôle d'enseignement. L'interdiction de l'action politique « ne signifie pas une limitation d'aucune sorte pour l'enseignement et l'explication publique (ce qui est leur devoir) de la doctrine et des maximes de l'Église, non seulement dogmatiques mais aussi morales » (art. 32, protocole final correspondant). La morale n'embrasse pas seulement les devoirs de l'individu, mais aussi ceux du citoyen, elle comprend l'application de la loi morale, naturelle et surnaturelle, à la vie politique. L'Église ne pourrait pas renoncer à cette prérogative. Par la reconnaissance d'ailleurs, pour le for ecclésiastique, de la législation ecclésiastique, du pouvoir législatif de l'Église, l'exercice du pouvoir indirect lui est assuré.

La gravité exceptionnelle de cette mesure a amené le Saint-Siège, au moment de l'échange des instruments de ratification du concordat, à remettre au gouvernement du Reich des notes « concernant l'interprétation du concordat et les applications qui jusqu'à présent en ont été faites. Elles se rapportent surtout à

l'existence, l'activité et la protection des organismes catholiques ainsi qu'à la liberté des catholiques allemands d'exposer et d'expliquer publiquement, même par la presse catholique, les doctrines et les règles de la foi et de la morale catholique ». Il n'est que trop de moyens indirects d'énerver les dispositions concordataires, sans en violer la lettre. Ils n'échappent pas à la vigilance du Saint-Siège. La clause finale du concordat (art. 33, § 2) fournit le moyen d'éviter beaucoup de difficultés : « S'il surgissait à l'avenir quelque divergence sur l'interprétation ou l'application d'une disposition du présent concordat, le Saint-Siège et le Reich allemand procéderont d'un commun accord à une solution amicale ».

A. Van Hove,
Professeur à l'Université de Louvain.

Nous prêtres et le Cinéma

Il n'entre pas dans mon dessein de traiter à fond la question du cinéma.

Seulement, ce divertissement est, à l'heure actuelle, d'une telle importance, d'une telle influence sur une telle multitude qu'il y a là, pour tout prêtre qui porte dans le cœur un peu de cette « Sollicitudo omnium Ecclesiarum, un angoissant problème.

En voici quelques données.

J'essayerai d'en indiquer *la* solution, en m'attardant à discuter *des* solutions.

I. *Le Fait.*

C'est d'abord l'immense foule des spectateurs!

On va jusqu'à affirmer 700.000.000 de visiteurs par semaine, dans le monde entier. Si c'est vrai, ce serait le tiers du genre humain. Naturellement, il y a des habitués qui retournent plusieurs fois la semaine.

Alors un autre chiffre, imposant aussi, serrerait de plus près le nombre exact des amateurs de cinéma : 250.000.000! C'est encore énorme!

Oserait-on soutenir qu'il y a autant de fidèles dans les églises, chaque semaine?

Et ce qui achève de donner à ce chiffre, sa signification morale : il y a, sur ce nombre, 170.000.000 de jeunes gens de moins de 25 ans.

La clientèle du cinéma se recrute donc en majorité, dans la jeunesse.

Je ne sais pas combien on compte de salles en Belgique. Mais il y en a 110 à Bruxelles. Et le nombre de places qu'on y trouve est à raison de 1 fauteuil pour 6 habitants, paraît-il!

Il y a donc à Bruxelles plus de cinémas, qu'il n'y a de paroisses; peut-être même plus de cinémas qu'il n'y a de chapelles publiques.

C'est à dessein que je rapproche paroisse et cinéma.

Car les spectateurs qui, en rangs pressés, en files interminables quelquefois, se massent devant les écrans, sont en Belgique pour la plupart des baptisés, des fidèles... de « bons chrétiens »...

Combien n'y en a-t-il pas qui sont le matin à la table de communion et l'après-midi au cinéma?

Les chiffres, ces foules, cet engouement universel, posent le problème.

On ne peut pas sérieusement tenir pour solution heureuse, intelligente, le dédain, l'ignorance, la prohibition.

Crier « haro » sur ce baudet peut être un exercice d'éloquence, mais c'est un exercice tout à fait inoffensif, une attitude tout à fait vaine, une réaction stupide contre une influence réelle, puissante.

Essayons de préciser cette influence : ce sera expliquer l'engouement, et du même coup montrer l'importance essentielle que le problème du cinéma prend aux yeux du prêtre averti.

II. *La puissance du cinéma.*

1. Le cinéma est un art.

Et un grand art.

Et un art, qui a ses moyens propres.

Ce n'est pas la photographie; pas du tout.

Ce n'est pas du théâtre photographié ni de la vie photographiée.

Il faudrait tout un article, et qui n'a pas sa place dans une revue théologique, sur l'art très particulier du cinéma : sur cet art qui requiert un artiste à l'imagination assez vive pour créer un « scénario » (chose bien différente d'un roman ou d'une pièce de théâtre); qui requiert un *monteur* de scènes (personnage tout différent d'un metteur en scène : c'est un homme qui doit deviner quel détail, quelquefois infime, traduit toute une situation), qui requiert des artistes dont la qualité maîtresse doit être la résistance et l'effort extrême, sans qu'il puisse y paraître.

Le public le sait bien : il va au film signé du nom d'un grand cinéaste, au film à vedettes...

Il court au spectacle artistique.

Ce qui ne veut pas dire que tous les films soient d'égale valeur, ni même que tous aient de la valeur.

Il en est du film comme de la peinture, de la musique, de la sculpture, de la poésie...

Naturellement, l'art cinématographique s'est mis au service de toutes les idées, les petites et les grandes, les belles et les malpropres, les nobles et les malsaines.

Parce que « l'Art » n'existe pas, il n'existe que les artistes.

Il ne suffit pas d'avoir des qualités exquises, du génie même pour en faire un excellent emploi.

Il est même plus fréquent d'en faire un mauvais emploi : l'humanité est pécheresse. Il lui est bien plus facile de pécher, que de pratiquer la vertu.

Et l'art du cinéma n'est pas une exception : il sera enclin au péché autant que les autres arts.

2. Ajoutez à cela que ce que l'on cherche dans la salle du cinéma, c'est d'abord et avant tout, disons tranquillement toujours, un divertissement.

J'entends quelquefois dire : Y a-t-il moyen de « moraliser » par le cinéma ?

Je réponds à cela qu'il est bien certain que le film peut rendre plus moral, tout comme le foot-ball et le bridge ou le whist.

Mais quand on s'assied à la table du whist, ce n'est d'ordinaire pas d'abord de se moraliser qu'il est question. J'en appelle à tous les presbytères...

Un divertissement est moral du reste, et « moralisateur », du moment qu'il divertit comme il faut. Il atteint une fin bonne en soi. Reste à voir s'il le fait de la bonne manière.

Se divertir, c'est-à-dire sortir de la monotonie fastidieuse, lassante, des besognes journalières; oublier le dur labeur, l'épuisant travail; jouir enfin, c'est-à-dire se sentir vivre allègrement, puissamment, c'est une chose si naturelle.

Mais par quels chemins s'évade-t-on de la corvée habituelle ?

La perfection de la vie, c'est de posséder pleinement la Vie : c'est l'Amour.

Le grand repos, le grand divertissement : c'est l'Amour.

Mais de combien de contre-façons n'est-il pas victime, l'Amour, qui brûle en Dieu divinement et que Jésus est venu allumer sur la terre et dont Il voudrait embraser tous les cœurs !

Toutes les conversations d'atelier, de bureau, d'usine...

Toutes les plaisanteries dont on fait assaut...

Toutes les chansons que l'on fredonne ou que l'on « chante » à tue-tête...

Toutes les lectures où l'on se plonge...

Tous les spectacles où l'on court...

Tout cela n'a qu'un objet, pratiquement : c'est l'amour, ou ce que l'on prend pour tel.

Ce sera surtout ce que l'on en saisit le plus facilement : Les réactions sentimentales, les réactions surtout que « l'animalis homo », en perçoit.

En ce sens, le film, à l'heure actuelle, est le grand divertissement.

Il suffit de parcourir les titres qui hurlent sur les façades des salles.

Il suffit de jeter un discret coup d'œil sur les photos étalées dans le hall d'entrée... sur les enseignes qui reconstituent les scènes des films... sur les résumés que les distributeurs vous font tenir.

Le film est une heure que l'on passe à jouer à l'amour.

Il est évidemment des exceptions : il y a des films d'aventures, il y a des films comiques, où l'on déchaîne les rires du jeune auditoire à force de jeter des gâteaux à la crème en pleine figure d'un nombre incroyable de personnes (on remplace le gâteau par des fruits mûrs, ou de la confiture, ou des œufs... à volonté), où l'on provoque aussi le rire vraiment humain.

Mais le film à succès : c'est le film d'amour. Je ne considère pas en ce moment le film simplement obscène. Il existe, mais n'est pas le seul dangereux. Je ne veux considérer que le film courant : le film d'amour.

Celui-là est à tel point un succès que la salle de cinéma en devient une école primaire d'amour.

Une école d'amour : L'ars amandi des anciens y revit sous une nouvelle forme.

Et là, gît l'importance du cinéma. C'est un catéchisme à rebours, sur la vie.

Le Mariage, la Famille! Sont-ils en danger oui ou non?

Ce n'est pas le film actuel qui les sauvera! Ne serait-ce pas lui, le grand responsable de leur ruine?

Que vont apprendre au cinéma tous les spectateurs? (1).

Excusez la verdeur de ce que j'écris. Mais il faut dire la vérité.

Ils vont apprendre qu'une jolie fille est faite pour être embrassée... sur la bouche évidemment : on a parlé de baiser-ventouse!...

On détaillera avec une complaisance extrême cette ou ces héroïnes... Cela s'appelle du reste « commercialiser » le film. Et pour détailler la beauté plastique humaine, le cinéma possède des raffinements inouïs. Il fait plus beau que nature!...

On enseignera, à longueur de film (par kilomètres!...) que le mariage, c'est exactement, absolument, exclusivement : avoir à soi une créature humaine qui flatte l'œil.

(1) La censure en Belgique les divise en deux catégories. « Les enfants en dessous de 16 ans ». Et sans doute alors « Les enfants au dessus »!

Et le film finit quand Titia est dans les bras de Titius, ou vice-versa.

La morale de la fable tient dans ce vers d'une opérette à grand succès : « Tout est permis, quand on aime ».

La vie, la vraie vie : le soutien mutuel, les luttes âpres menées ensemble, les dévouements obscurs, continuels, héroïques, les grandeurs, humbles mais royales tout de même, de la paternité ou de la maternité : Inconnu...

Le film se termine sur un air guilleret.

Et l'on comprend : le côté pénible, réel de l'existence, on le connaît; on ne le connaît que trop. Ceux qui en souffrent, ne veulent pas le retrouver, précisément quand ils s'en distraient.

Le cinéaste de génie, qui trouverait moyen de divertir les hommes en les faisant monter, il est encore à venir.

Il peut cependant se trouver; car si divertir, c'est faire sortir de l'ordinaire, dépayser un peu, on conçoit parfaitement qu'on puisse divertir, en faisant évader de la médiocrité, de la vilenie!...

En attendant, 170.000.000 de jeunes gens, sur toute la surface du globe se divertissent, de la façon que je viens de dire.

Et vous pensez si elle est séduisante.

On cherche les « stars photogéniques », on les embauche et on les retient à coups de millions.

Elles se montrent, tant qu'elles peuvent, en sorte que le cinéma devient une école d'application, où l'on apprend à porter sur la femme ou l'homme des jugements, qui commandent toute une conduite, qui déchaînent toutes les facultés d'action et où les valeurs spirituelles n'entrent d'aucune manière comme élément d'appréciation.

Le film doit ainsi nous donner des types de plus en plus nombreux de l' « animalis homo qui non percipit quae Dei sunt » et même « quae hominis sunt ».

III. *Que faire?*

On comprend que certains, frappés par cette influence incroyable du cinéma, lui jettent tout simplement l'anathème. « Vae homini per quem scandalum venit... »

Notre-Seigneur voyant la ruée vers les salles de spectacle, redirait encore l'émouvante parole qui annonçait le miracle de la multiplications des pains. « Misereor super turbam ».

« Ils cherchent à se divertir... c'est naturel.

« Mais le divertissement qu'ils trouvent, ne les divertit qu'en les pervertissant.

« Si mon Église ne leur donne pas, à ces millions, le divertissement dont ils ont besoin, « deficient ».

Il me semble que l'ordre est encore intimé à l'Église : « Date illis manducare ! »

1. *Une première solution* se présente alors.

Nous avons des patronages — des cercles paroissiaux : faisons-y du cinéma.

Équipons nos salles, donnons ainsi aux fidèles du spectacle que nous voulons divertissant mais sain.

Soit : mais il ne suffit pas de donner un spectacle sain dans votre salle. — De combien de places disposez-vous ?... Dans les petites villes, votre salle sera peut-être aussi vaste que celle d'un exploitant qui n'a pas vos scrupules. Matériellement vous vous valez. Soit.

Mais ce ne sera pas le cas des villes importantes. Le prêtre, directeur d'œuvres, ne dispose pas d'un local aussi luxueux que ne le sont à l'heure actuelle les salles de cinéma public.

Et cela compte aussi.

Et puis quel film allez-vous projeter ?

Il faut exclure tous ceux dont la trame est inadmissible. Et quelquefois, la trame est plus perverse qu'elle n'en a l'air. Je connais un cas où un film antireligieux a passé dans une salle dont le directeur a une préoccupation extrême, la préoccupation exclusive, d'écarter tout ce qui est choquant, ou seulement moins bien en matière délicate.

Les films à trame admissible — c'est-à-dire où le péché mortel ne se commet pas de manière provocante — doivent encore être abondamment expurgés.

Car il y a des gestes, des attitudes, des habillements (c'est une façon de dire le contraire) que nous ne pouvons pas mettre sous les yeux de l'auditoire jeune, toujours en majorité.

(J'entends par auditoire jeune, celui qui est composé de spectateurs dans l'ardeur de leurs vingt ans !)

Il faudra bien couper.

On le saura... et on ne viendra pas parce que c'est du spectacle assaini.

Ou bien, après avoir vu le film purifié, on cherchera l'occasion de voir la version originale.

Des catholiques, communiant tous les jours, vous le diront tranquillement.

Le « cinéma catholique » est, dans l'idée de la foule, pour les « gosses ».

Il n'est pas la solution du problème du cinéma.

2. On dit parfois : mais il faudrait faire des films catholiques.

a) C'est d'abord une question de capitaux, une question de gros capitaux.

Un petit détail pour me dispenser de longues explications.

Les dessins animés de Walt Disney sont un supplément très apprécié aux grands films.

« Chaque série de Mickey-Mouse consiste en 12.000 dessins qui coûtent à peu près 400.000 francs !

Il y en a pour un petit quart d'heure, remarquez-le bien — vous voyez le prix d'un petit quart d'heure de cinéma !

On a estimé qu'une bande de dessin animé coûte 1000 francs le mètre.

On estime aussi que les dessins animés coûtent 6 fois moins que les grands films.

Or un grand film mesure facilement 2500 ! Vous voyez les millions qu'il faudrait pour un film.

Notez qu'ils rapportent d'ailleurs, comme ils coûtent : Un dessin animé « The three little pigs » (Les trois petits cochons) a rapporté cinq millions !

b) Mais c'est ensuite une question de scénario.

Entend-on vraiment créer un film catholique, c'est-à-dire où les données de base soient catholiques ?

Est-ce bien nécessaire de prêcher tout le temps ?

Il y a eu des essais de films « catholiques » Ils ne sont pas brillants.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas possibilité de trouver dans la conception de la vie, telle que doit l'avoir un catholique, une matière riche, émouvante (j'entends capable de provoquer toutes les émotions depuis le rire jusqu'aux larmes).

Mais ce n'est pas fait. L'on peut prier pour que cela soit, à bref délai.

c) Supposez toutefois qu'un cinéaste ait trouvé avec l'inspiration les millions pour la réaliser : cela nous ferait un film.

Et il y a, rien qu'en Belgique, 500 salles catholiques ouvertes chaque semaine !...

La création d'un film catholique — et l'on s'y essaie en ce moment — peut avoir la valeur d'une démonstration, être une indication pour les studios : que le succès et les revenus se trouvent aussi sur les chemins honnêtes...

Il ne peut être la solution actuelle du problème du cinéma.

3. Le cinéma est un art.

C'est aussi une industrie et un commerce.

Il est ainsi régi par la loi de la demande tout au moins.

On fabrique ce qui se vend bien, l'article à succès.

On fabrique le film comme le public les aime.

Le public, la foule laissée à elle-même sera toujours victime de la loi d'inertie.

La masse résiste bien un peu, mais en fin de compte elle se laisse faire.

a) Il faut donc travailler le public, former le public.

Bien entendu : il y aura toujours une portion de ce public revêche à toute influence ennoblissante.

Mais ce n'est pas une illusion de croire que ceux qui cherchent exclusivement ce que j'appellerais des « apéritifs de sensualité » sont la minorité.

Il faut former, c'est-à-dire éclairer sur les effets psychologiques et intellectuels de certains spectacles.

C'est ce qui manque le plus aux âmes, même des meilleurs chrétiens : la connaissance de soi, la science de soi.

On se rend bien compte de ce qui se passe en pleine conscience : des actes que l'on pose, des sentiments qui s'agitent... On ne se rend presque aucun compte de la manière dont ces phénomènes naissent et évoluent.

La formation des consciences, c'est évidemment l'indication de ce qui est prescrit, de ce qui est défendu.

Ce doit être surtout l'attention attirée sur les origines de nos difficultés morales, des tentations.

En matière de cinéma, il y a ici place pour un magnifique apostolat.

Être directeur d'une salle publique de cinéma, organiser des spectacles ne paraît pas être la besogne normale du prêtre. Il suffit d'être dans la pratique pour s'en rendre compte. Il y a des côtés matériels, financiers, commerciaux. Il y a la question du choix à faire entre les films... Un prêtre n'a pas reçu le caractère sacerdotal, la mission de continuer le Christ sanctificateur, pour consacrer ses forces et son temps à ces occupations-là.

C'est ici que doit intervenir l'Action catholique des laïcs dévoués, entendus en ce genre d'affaires.

Le prêtre formera le public et ses collaborateurs d'Action catholique « Sacerdotis est praedicare... ».

Façon moderne de concevoir la prédication, sans doute. Mais qu'est-ce donc que la prédication si ce n'est pas l'instruction du peuple chrétien ? Peut-être verrait-on plus de monde aux sermons, si, au lieu de planer hors du temps et de l'espace, on était plus en contact avec les nécessités morales et religieuses du moment.

b) Mais comment former le public ?

Heureusement, nous n'avons pas ici à décrire ce qui pourrait ou devrait se faire; mais bien ce qui se fait.

Il y a en Belgique, par exemple, une Ligue catholique du cinéma, une organisation catholique du cinéma, une centrale due à l'inititiave hardie de M. le chanoine Brohée.

Elle ne se propose pas seulement d'être l'intermédiaire commercial entre les firmes qui construisent les appareils, les distributeurs de films et les catholiques qui veulent faire du cinéma.

Son but est plus large, son action plus catholique.

Elle veut renseigner le public sur la valeur des bandes déroulées dans les salles, ayant fait au préalable examiner le film, en ayant fait une analyse complète (1).

Naturellement les jugements ainsi fournis et communiqués ne sont pas infaillibles. La diversité des appréciations est incroyable.

Il faut une combinaison, une moyenne ; l'opinion du prêtre n'est pas infaillible. Non pas qu'elle soit toujours la plus sévère ; il y a des choses dont l'effet troublant lui échappera : c'est son honneur. Il y en a dont, au contraire, il s'exagérera la portée, vu les circonstances spéciales de son existence : c'est encore son honneur. Mais il y a tout autant de choses dont le laïc, à l'ordinaire, n'a pas le sens, où la délicatesse de conscience du prêtre devra éclairer celle du fidèle.

C'est à quoi vise la centrale que nous avons en Belgique à la chaussée de Haecht, 81, Bruxelles.

Les appréciations sont mises à la disposition des intéressés de diverses manières.

1. On peut les consulter à la centrale.

(1) Des questionnaires très précis, parfaitement étudiés, ont été rédigés à cet effet. On peut les obtenir à la Centrale catholique du cinéma.

2. On communique régulièrement aux journaux catholiques une documentation sur les films qui passeront dans la semaine (Service de la Docip). Elle paraît le vendredi et occupe toute une page du Journal.

La Libre Belgique a même spécialisé un de ses rédacteurs dans la critique cinématographique, montrant ainsi qu'elle comprend la gravité de cet élément culturel du temps présent.

Or l'expérience a démontré l'efficacité de cette information, et d'une manière typique.

Je ne commettrai pas d'indiscrétion, si je vous dis qu'on a offert la forte somme à Docip pour cesser son activité. On devine l'accueil fait à ces marchands. Des menaces ont été faites à des journaux de retirer la publicité... Tout cela parce que l'effet de la documentation avait été d'écarter de notables parties du public de certains spectacles.

3. Ce service de presse n'est pas le seul élément de formation du public.

On a commencé, surtout dans la partie flamande du pays, à tenir des congrès et des assemblées générales du public.

On a tenté la même chose, à Bruxelles, par exemple. Je dois à la vérité de dire que ce fut un fiasco complet, mais qui ne décourage pas les organisateurs.

La nécessité absolue de former le public pourrait se montrer par ce fait-ci encore. Il y a à Bruxelles deux grandes salles catholiques où, toutes les semaines, on déroule des films, de grands films. Les salles sont équipées selon toutes les exigences modernes. On ne peut pas dire que leur fréquentation soit un succès. Les organismes d'Action catholique ne parviennent pas à créer le courant vers ces salles. Y ont-ils jamais pensé ?...

Si le public est formé (1) et ligué; s'il exige une certaine allure et s'il refuse catégoriquement certaines productions, les monteurs de films modifieront vite leur politique. Ils tiennent avant tout à gagner de l'argent; si l'on en gagne, et beaucoup, en étant « vertueux » : n'en

(1) Nous avons tenté nous-même un essai de formation du public, le lundi 29 janvier, dans la Salle S. François Xavier. Afin de montrer « Pourquoi le catholique doit vouloir qu'on expurge les films », nous avons déroulé un film « Mademoiselle Nitouche » tel qu'il a été monté, sans suppressions. Nous montrions ainsi ce qu'une conscience soucieuse de rester pure ne peut pas tolérer. Inutile de dire qu'il n'y avait rien de « grave » dans ce que nous laissions passer devant ce public, composé surtout de parents.

doutez pas : il faudra modérer leur héroïsme. C'est à quoi il faut aboutir. Car c'est la solution.

La masse ayant le goût du spectacle d'art, du spectacle qui unit la beauté esthétique à la propreté morale, ne sera pas difficile à organiser. Ce sera une forme d'apostolat très moderne et très nécessaire. Les fidèles, groupés ainsi, provoqueront une réforme dans l'art du cinéma. Ils nettoieront les écuries d'Augias. Les ayant nettoyées — il n'y a qu'eux pour y réussir — ils auront été une fois de plus le sel de la terre. La multitude étrangère à notre foi en profitera par voie de conséquence.

Je conclus.

Le cinéma, à l'heure actuelle, est un des grands ferments qui travaillent les consciences.

Comment empêcher que ce ne soit un ferment mauvais, celui contre lequel Jésus mit en garde ?

Réunir mes fidèles dans mes locaux, bien à l'abri des influences du dehors, est une solution qui peut sourire mais qui n'est que provisoire. On ne doit pas s'arrêter à du provisoire.

Vouloir créer une production assez belle et assez abondante pour qu'elle puisse rivaliser, dépasser, étouffer l'autre, paraît une illusion manifeste.

Former le public, réveiller sa conscience, lui donner des exigences, organiser ce public exigeant, est une tâche d'Action catholique, qui s'amorce et qui est seule vouée au succès.

Bruxelles. L. DE CONINCK, S. I.

Catéchisme dominical et année liturgique

L'enseignement de la religion au peuple se fait principalement, normalement, au « catéchisme » du dimanche; il se fait aussi par la leçon de choses que constitue le cycle liturgique.

Depuis quelques années on accuse souvent notre enseignement catéchétique d'être trop abstrait; en outre il a le désavantage de s'égrener sur un trop grand nombre d'années; pour y remédier, le concile provincial de Malines, naguère, a limité le cycle catéchétique à six ans (1). Mais dans la pratique courante, nos chrétiens ont-ils toujours l'impression que l'enseignement habituel leur fait pleinement connaître, et leur fait surtout aimer leur religion ?

Du cycle liturgique, il semble que les fidèles ne retirent pas toujours non plus le fruit nécessaire. Les grandes fêtes : Noël, Pâques, la Pentecôte, sont-elles célébrées en conscience ? Nos chrétiens y sont-ils partout préparés de manière à vouloir s'en approprier la grâce propre ?

Enseignement du catéchisme, préparation aux fêtes se contrarient mutuellement. Ne pourrait-on unifier ? Ne serait-ce pas plus conforme à la tradition ? plus psychologique ? On partagerait l'année en deux parties : la première, par le moyen des fêtes, constituerait principalement la prédication des mystères et des dogmes de notre foi, avec les conséquences qui s'en dégagent immédiatement, elle embrasserait le cycle liturgique, tel qu'il est actuellement; la seconde partie de l'année continuerait à être occupée par l'explication ex professo des leçons du catéchisme (2). Cette disposition, exposant toute notre religion en fonction des grands mystères dans lesquels elle fut révélée, ne serait-elle pas plus efficace, plus claire, plus adaptée à l'intelligence populaire, ainsi qu'à celle des doctes, plus féconde surtout en fruits de christianisation ?

En résumé, nous croyons qu'on pourrait avantageusement ordonner

(1) L'idée du Concile est de fixer un maximum, non un minimum. En beaucoup de diocèses, on parcourt le cycle en cinq ans. Ce laps de temps suffirait s'il ne fallait pas, chaque année, intercaler des lectures, comme celle du praeconium, des sermons de charité, etc.

(2) Nous esquissions déjà, en 1923, sommairement, un projet de ce genre. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, 1923 p. 26 ss. Depuis, la même idée a été reprise, et fortement motivée à tous points de vue, par M. Pauwels, dans *Pastor Bonus*, 1926, p. 98 ss. Ce dernier travail n'indique pas la répartition à faire entre les années du cycle.

l'ensemble de l'enseignement de la religion autour des mystères de la foi, et donc autour des grandes fêtes de l'année liturgique. Les tableaux qui suivent proposent une ébauche de pareille synthèse. N'eussent-ils d'autre résultat que de poser le problème et de faire réfléchir, nous nous estimerions heureux.

PREMIÈRE PARTIE DE L'ANNÉE : DE L'AVENT A JUILLET.

L'Avent : Préparation à la venue du Messie. (4 Dimanches).

1re *année : Les prophéties concernant le Messie.*

But homilétique : faire connaître au peuple chrétien les grands prophètes, et par eux « Celui qui va venir ».

But moral : tirer des prophètes les leçons de pénitence, d'espérance, de foi, qui prépareront Noël.

(Catéchisme de Malines, 6e leçon).

2e *année : Jean Baptiste, précurseur du Christ :* enfance, vie au désert, prédication.

But homilétique : faire connaître l'évangile. Doctrine de ce baptême.

But moral : la pénitence chrétienne.

3e *année : Marie se préparant, et nous préparant, à la venue de son Fils, du Fils de Dieu.*

Immaculée Conception et ses suites. — Annonciation de l'ange et explication de la Salutation angélique. — Visitation.

(Catéchisme de Malines, 5e leçon, 3 et 11e leçon).

4e *année : L'attente et le besoin du Rédempteur.*

Épître aux Romains : I,II. Les grandes thèses dogmatiques sur l'impuissance de la nature humaine, tant au point de vue de la connaissance ferme et universelle des règles morales, qu'à celui de la force nécessaire pour se conformer à ces règles. Les civilisations antiques. Néopaganisme moderne.

5e *année : Les causes des misères du monde :* péché originel, orgueil; concupiscence.

Principes du salut : humilité, pauvreté, charité. De la crèche à la croix. (Cat. 5e lecon, 3).

De Noël à février : Ce que Jésus apporta au monde.

1re année : Le Verbe incarné.

La Sagesse incréée se fait notre guide, et nous communique sa vie. Nous devenons les « membres du Christ ».

2e année : L'évangile de l'enfance.
Le nom Sauveur; Épiphanie; Innocents; Purification. Les vertus correspondantes.

3e année : Dévotion à Jésus, Marie, Joseph.
La vie cachée à Nazareth.

4e année : Les exemples de la sainte Famille.
Le 4e commandement; les principes de la famille chrétienne. La chasteté chrétienne.

5e année : La sainte Famille et la formation de l'homme.
Offrande à Dieu; travail. Jésus au temple : la vocation sacerdotale ou religieuse.
(Cat. 6e leçon).

De février au carême.

Durée variable, parfois de deux ou trois dimanches seulement.

1re année : Dieu, Créateur du ciel et de la terre... (Cat. 4e leçon).

2e année : L'homme, créature raisonnable, immortelle... (Cat. 2e leçon, et 5e leçon, 1).

3e année : Le péché originel. (Cat. 5e leçon, 3).

4e année : Histoire d'Israël : le peuple élu, séparé. L'Ancien Testament. (Cat. 3e leçon, 3).

5e année : Histoire d'Israël, suite.

On constate que nous suivons ici la liturgie du Bréviaire. Dans l'enseignement populaire aussi, l'histoire du monde, selon l'Ancien Testament, nous paraît bien placée, à la veille de la période où l'on commence la préparation à la vie nouvelle : la vie de Pâques.

Carême. Préparation à la rénovation : le mystère du salut.

1re année : La Passion du Verbe fait chair (1).

2e année : La Pénitence chrétienne; vertu et sacrement (2); contrition, expiation, réparation.

(1) Il serait bon de traiter une année de toute la Passion du Sauveur, aux messes du matin, et de ne pas réserver ce splendide sujet pour les prédications de l'après-midi auxquelles les hommes ne viennent plus guère.

(2) Il ne s'agit ici que des principes; c'est dans la seconde moitié de l'année qu'il faudrait expliquer le détail de la préparation du sacrement, et de sa réception. Les principes : ce sont ceux de l'union de corps et d'esprit à l'expiation et à la réparation offerte par le Sauveur.

3e année : La Rédemption; le baptême (1).

4e année : La grâce sanctifiante et la grâce actuelle; le péché mortel, d'après les enseignements de saint Paul et de saint Jean.

5e année : La dernière Céne ; l'Eucharistie, aliment de la vie nouvelle (2).

(Cat. 6e lecon, et une partie des lecons 18, 19, 20, 21).

Pâques-Pentecôte. Le corps mystique de Jésus ressuscité.

1re année : La résurrection de Jésus et la nôtre.

2e année : Achèvement de l'institution de l'Église; sa mission de par le monde. (Cat. 7e leçon).

3e année : L'Église corps mystique du Christ.

La Confirmation, les charismes; la vie des premières communautés chrétiennes; des apôtres, notamment Pierre, Paul, Jean.

4e année : Notre adhésion à Jésus par les trois vertus théologales. (Cat. 3e, 9e et 10e leçons).

5e année : L'Ascension et la Pentecôte; les dons et les fruits du Saint-Esprit.

(Cat. 6e et 7e leçons).

Trinité à fin Juin.

1re année : Le dogme de la Trinité. (Aller des textes évangéliques au dogme) (3).

La 4e leçon du catéchisme ne serait donc que l'aboutissant.

(1) On pourrait préférer peut-être qu'il soit traité du baptême, et de la grâce baptismale, après Pâques; mais c'est au samedi saint que l'Église célèbre la grâce baptismale : bénédiction des fonts, etc.; en outre nous croyons plus salutaire que les fidèles soient préparés, avant Pâques, à comprendre mieux, afin qu'ils s'en acquittent plus sérieusement, leur devoir pascal. L'explication du « principe baptismal », (on reviendra plus loin sur les normes d'application) est de nature à faire saisir quelle doit être la fermeté du propos d'amendement et de vie nouvelle.

(2) Pour la « présence réelle », voir plus loin.

(3) C'est la méthode des Athanase, des Cyrille d'Alexandrie, de toute la Tradition de l'Église, et pas seulement pour l'enseignement populaire. La notion quintessenciée reste trop souvent, pour ainsi dire, stérile.

2e année : Dieu, notre Père, par Jésus-Christ.
Explication du Pater, du signe de la croix; du précepte de la prière. (Cat. 9e et 10e leçons).

3e année : La sainte Trinité et la Sainte Vierge Marie (mois de mai).

4e année : La sainte Trinité et le Sacré-Cœur. Dévotion au Saint-Esprit et dévotion au Sacré-Cœur (1). (Cat. 7e leçon).

5e année : Le Saint-Sacrement (Fête-Dieu).
La présence eucharistique et la présence divine en nous (2).
L'action de l'Eucharistie et celle de l'Esprit-Saint.

SECONDE PARTIE DE L'ANNÉE : DE JUILLET A L'AVENT.

I. De Juillet à la fin d'Octobre.

1re année : discours de Jésus sur la montagne; la prédication de Jésus en général : nos devoirs envers Dieu et le prochain : vérité, charité (3).
(Cat. 12e leçon, et une partie de la 13e leçon).

2e année : L'Église hiérarchique : autorité, gouvernement, lois, commandements, encycliques. Royauté sociale du Christ (4). (Cat. 7e et 14e leçons).

3e année : Formation de la conscience (péchés, vertus), et commandements de Dieu. (Cat. 23e et 13e leçons).

4e année : La vie publique du Seigneur, et les œuvres de miséricorde du chrétien; apostolat par l'exemple, etc. (Cat. 24e lecon).

5e année : les sept sacrements : normes d'administration et de réception. (Les principes en ont été déjà exposés).
(Cat. de la 15e à la 22e leçon).

(1) Afin d'apprendre à distinguer l'amour divin et l'amour humain qui le traduit. Les chrétiens ont quelque peu oublié la dévotion au Saint-Esprit. Quant à la dévotion au Sacré-Cœur, elle est bien entrée dans la liturgie.

(2) Nous avons constaté qu'il y a lieu d'éclairer les fidèles sur ces deux présences, et sur l'action de la grâce, prolongée et constante, fruit de la communion. Pour le détail du sacrement, v. plus loin.

(3) Nous nous permettons d'attirer l'attention sur les exigences divines de simple droiture humaine : Dieu veut celle-ci parfaite. En parle-t'on dans la prédication ?

(4) Cette matière, comme celle des années suivantes, peut paraître trop considérable pour un laps de trois mois; on voudra bien remarquer que déjà au cours du cycle liturgique bien des points ont été touchés, et traités.

II. Le mois de Novembre : Communion des saints ; Vie éternelle

1re année : Les fins dernières : ciel, enfer, mort, jugement. (Cat. 25e lecon).

2e année : Exemples de vies des saints. Excellence de la doctrine chrétienne. (Cat. 1re leçon prouvée par les saints).

3e année : L'intercession et l'imitation des saints. (Cat. 7e et 11e leçons).

4e année : Les âmes du Purgatoire, et le culte extérieur dans les églises. (Cat. 7e lecon).

5e année : Le jugement dernier et les autres jugements divins, tout le long de la vie, et de l'histoire du monde. Ruine de Jérusalem, l'Apocalypse.

Il nous reste à faire ressortir l'unité et la continuité de pareil enseignement. On nous permettra de présenter en une seconde série de tableaux la suite des leçons au cours de chacune des annees.

1re *année :*	2e *année :*
Avent : Les prophéties.	Jean-Baptiste et sa prédication.
Janvier : Le Verbe incarné.	L'évangile de l'enfance.
Février : Dieu, Créateur.	L'homme, créature raisonnable.
Carême : La Passion du Sauveur.	Pénitence chrétienne.
Temps pascal : Résurrection.	Institution de l'Église.
Mai-Juin : Trinité.	Dieu, notre Père... Pater...
Juillet-novembre : Devoirs envers Dieu...	L'Église hiérarchique...
Novembre : Les fins dernières : ciel, etc...	Excellence de la doctrine chrétienne : vies de saints (1).

3e *année*	4e *année :*
Avent : Marie, se préparant...	L'attente et le besoin du Rédempteur.
Janvier : Dévotion à Marie, Joseph...	Les exemples de la sainte Famille.
Février : Péché originel...	Histoire d'Israël.
Carême : La Rédemption.	La grâce sanctifiante.

(1) Rien ne montre mieux que ces « vies de saints » l'action réelle de l'Église hiérarchique.

3e *année :*	4e *année :*
Temps pascal : Église, corps mystique.	Les vertus théologales.
Mai-Juin : La Trinité et la Vierge.	Le Sacré-Cœur et l'Esprit-Saint.
Juillet : Commandements de Dieu.	La vie publique du Sauveur et la charité chrétienne.
Novembre : Communion des saints : intercession, etc...	Communion des saints : Purgatoire, etc.

5e *année*

Avent : Misère du monde, et principe du salut. Orgueil et obéissance.
Janvier : La sainte Famille et la formation de l'homme.
Février : Histoire d'Israël.
Carême : Eucharistie, aliment de la Vie nouvelle : communion pascale.
Temps pascal : Les dons et les fruits du Saint-Esprit.
Mai-Juin : Le Saint-Sacrement.
Juillet Les sacrements...
Novembre : Jugement dernier et les jugements divins...

On s'apercevra que nous avons traité toutes les parties de toutes les leçons du catéchisme, mais qu'en même temps nous proposons de faire entrer dans les leçons dominicales une grande partie du Nouveau Testament et même de l'Ancien, un bon nombre de leçons de choses, de réalités vécues. Ceci, en nos temps de critique réaliste, est plus important qu'un enchaînement très logique (1). Le cycle liturgique présentait à la foi et à la conscience les initiatives par lesquelles Dieu est venu au-devant de l'homme; la seconde partie fait voir surtout l'effort de l'homme montant vers Dieu.

Maurice Claeys-Boúúaert, s. i.

(1) V. Pauwels, l. c. p. 99.

Le « Week-End Spirituel »

Ce que l'on entend par ce mot vraiment moderne, c'est une journée de recueillement du samedi soir au dimanche soir, offerte à des laïcs de même profession dans une maison de retraite; c'est donc plus qu'une récollection, mais cela reste encore bien inférieur à une retraite. Quiconque a tant soit peu l'expérience de la retraite fermée sait parfaitement que, dans la retraite, intervient comme élément essentiel le « facteur temps ». Rien ne peut le remplacer. Les dispositions toutes spéciales qu'un homme averti remarque chez les retraitants à partir du troisième jour ne sont pas tellemen tle fruit des méditations les plus frappantes. Elles sont simplement le résultat des deux jours pleins qui les ont précédées. Les exercices, comme toutes les choses profondes, ne produisent leurs effets qu'à la longue : c'est à la longue seulement que la retraite produit dans les âmes cette plasticité qui les rend si malléables à la grâce et cette acoustique qui y donne à la parole de Dieu des échos nouveaux et pénétrants. De sorte que l'on pourrait dire que faire sa retraite c'est avoir le courage de rester au moins jusqu'au troisième jour...

Du point de vue d'une retraite fermée, le week-end spirituel reste donc un compromis, un pis-aller. Mais du point de vue des exigences de la vie moderne et surtout de la mentalité de beaucoup de chrétiens modernes, il est un excellent intermédiaire.

Il faut en convenir, beaucoup d'hommes d'affaires ou de carrière peuvent trouver difficilement trois jours complets, ou pratiquement trois jours et demi, pour vaquer à la retraite. Et même s'ils le peuvent, il leur est quelquefois impossible de s'arranger tout juste pour telle date déterminée : car les retraites pour Messieurs ne sont pas si fréquentes. Allons plus loin; ceux qui, avec un peu d'effort, pourraient trouver le temps, ont trop perdu le sens et le goût des avantages que présente ce genre d'exercice, pour trouver le stimulant nécessaire à cet acte de courage qu'est toujours l'inscription. Proposer à ces mêmes hommes le week-end spirituel, c'est leur enlever tout prétexte ou du moins toute raison sérieuse de refus. « S'ils font du week-end pour se distraire, ils peuvent tout ausi bien en faire pour se recueillir ». Et puis ce n'est pas trop long pour s'y risquer; on ne perd pas trop à essayer. Le recrutement est donc assez facile et pas trop ingrat.

Quant aux avantages qu'offre aux participants ce genre nouveau

d'apostolat, ils sont plus appréciables que l'on ne pourrait le croire à première vue.

Tout d'abord, comme nous le disions, c'est plus qu'une journée de récollection : il s'y ajoute une soirée et même, pourquoi ne pas attirer l'attention là-dessus ? — une nuit. Car si le soir porte au recueillement, rien n'isole mieux du contact distrayant du monde des affaires que le repos nocturne pris dans une maison de retraite : grâce précisément à cette nuit, le dimanche du week-end devient vraiment le jour du Seigneur.

La soirée par ailleurs se prête très bien à une bonne confession ; ce sera la préparation efficace à la sainte Communion par laquelle commencera la journée du lendemain. Une des grandes consolations des organisateurs est précisément de voir après la méditation du soir les confessions se prolonger jusque bien avant dans la nuit.

Il est encore un avantage très important. Les premiers « week-end » ont été organisés par un groupement d'action catholique. Ce sont les « Christelijke Werkgevers » (Patrons catholiques) du Courtraisis qui en ont eu l'initiative. Les médecins de Saint-Luc ont suivi. Depuis lors les maisons de Fayt et de Xhovémont ont pu organiser également leur week-end.

En somme, le week-end ne pourra guère être organisé que par des groupements existants. Cela même a de très grands avantages. On obtient ainsi un auditoire beaucoup plus homogène que pour la retraite, qui, pour arriver à un nombre convenable d'inscrits, doit se recruter dans tous les milieux. En réunissant ainsi un auditoire d'hommes aux mêmes préoccupations, aux mêmes devoirs sociaux, la prédication, et surtout l'application des grandes vérités, devient beaucoup plus frappante et plus fructueuse. Il devient loisible au prédicateur de faire certaines allusions à des devoirs spéciaux, devoirs de charité et de justice, qu'il serait ingrat, voire même odieux, de risquer devant le grand public. Nous touchons ici aux causes du profond attrait qu'est appelé à exercer ce nouveau genre d'apostolat.

Inutile d'ajouter que ceux qui auront ainsi appris le sens du recueillement en arriveront doucement à comprendre les avantages d'une récollection prolongée et sauront au moment voulu faire les sacrifices nécessaires pour entreprendre une retraite de trois jours. Le week-end sera ainsi l'intermédaire conduisant tout naturellement à la retraite. Cette nouvelle institution aidera l'œuvre des retraites fermées pour Messieurs à prendre un nouvel essor.

Voici maintenant l'ordre du jour qui nous semble le plus fructueux, après une expérience de quatre week-end.

Samedi

6 3/4. V.Creat. Sermon d'ouvert.
7 1/4. Souper. Récréation.
8 1/4. Méditation. Ex. de consc.
9 1/4. Confessions. Coucher.

Dimanche

6 1/2. Lever.
7. S. Messe. Allocution.
Déjeuner : Récréation.
9. Méditation.
10. Temps libre.
10 3/4. Méditation.
11 1/2. Temps libre.
12. Lecture de l'imitation.
12 1/4. Examen de conscience.
12 1/2. Dîner. Récréation.
2. Chemin de Croix.
2 3/4. Temps libre.
3 1/4. Conférence.
4. Goûter.
4 1/2. Salut.
5. Échange de vues.
6. Départ.

Dimanche.

Le matin il sera fort utile que le prédicateur, après la messe, prenne place derrière les auditeurs pour improviser une action de grâces. L'expérience a démontré que les hommes du monde nous sont très reconnaissants, quand nous leur apprenons à « parler » au Bon Dieu.

Le choix d'une bonne lecture à faire pendant les repas contribuera grandement à l'impression de la journée.

La lecture de l'imitation devrait se faire tout haut par le prédicateur qui y ajoutera un petit mot de commentaire.

L'examen de conscience de midi passera en revue tous les devoirs propres à la profession des auditeurs. Que ce soit un petit cours pratique de déontologie sous forme de questions.

On ne saurait attacher trop d'importance au chemin de la croix. C'est un genre d'exercice qui édifie beaucoup et a l'avantage d'être très peu fatigant pour les auditeurs. On les met face à face avec des stations du chemin de la croix, pendant que l'on fait lentement une sorte de méditation intime. Rien de tel que de laisser parler Notre-Seigneur Lui-même dans sa Passion.

L'échange de vues par lequel ces sortes de journées se terminent est un excellent moyen pour examiner la propagande et l'organisation de futurs week-end. Il amène à traiter de questions d'action catholique du ressort de la profession. Les quelques week-end qui ont eu lieu ont été déjà le point de départ d'initiatives très heureuses.

Puissent ces journées se multiplier et aider les chrétiens dans le monde à vivre complètement et courageusement leur foi au milieu de l'indifférentisme moderne.

Courtrai. Ét. De Clippele, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Moyen âge et temps modernes.

Fr. Ehrle, S. I. *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit.* 2e éd., Fribourg-e.-B., Herder, 1933, (21 × 13 cm.), x-100p. Prix : 3,20 Mk.

Nous sommes reconnaissant au R. P. Pelster de nous donner une nouvelle édition revue, corrigée et complétée de l'intéressante étude publiée en 1918 par le R. P. Ehrle. Le but de cet écrit était de montrer que les derniers papes, en prescrivant le retour à saint Thomas, n'avaient nullement l'intention de lier l'enseignement catholique à une école particulière, mais seulement d'imposer les thèses fondamentales de la philosophie scolastique, c'est-à-dire les thèses sur lesquelles tous les grands docteurs de l'École étaient tombés d'accord. Assurément on pourrait discuter telle interprétation ou tel raisonnement de l'éminent auteur, mais il est incontestable, par les actes de Benoît XV et de Pie XI, que le Saint-Siège n'a pas rendu obligatoires les 24 propositions : elles ne sont que des « normae tutae et directivae ». — Le lecteur trouvera dans ces pages, émanées d'un savant qui a consacré toute sa vie à l'étude de la scolastique, bien plus qu'une simple discussion de textes juridiques : elles contiennent en effet une esquisse historique, extrêmement suggestive, du mouvement de la scolastique à travers les siècles; et les étudiants en théologie et en philosophie recueilleront en outre des conseils précieux et l'indication d'une sage méthode pour l'étude et l'interprétation de saint Thomas, selon les exigences de la science moderne. E. Hocedez, s. i.

G. B. Nigris. *Il mediaevo.* I quaderni del cattolicismo contemporaneo, nº 9. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (19 × 13 cm.), 218 p. Prix : 5 lires.

Ce cahier est une apologie d'une des époques les plus calomniées de l'histoire. Les maîtres calomniateurs ici furent les humanistes de la Renaissance, les protestants, les Encyclopédistes et, à leur suite hélas ! maint historien qui jugea plus aisé en pratique de médire des « âges de foi » que de les scruter à la lumière sereine des documents. L'auteur ne cherche pas à nier les misères du moyen âge; il les signale lui-même au besoin; seulement, en juge impartial, il leur oppose les grandeurs; et le contraste opère en faveur d'une période décriée et qui au total reste une des tranches les plus lumineuses de l'histoire humaine. Bien que le ton, par endroits, s'élève jusqu'à celui du dithyrambe, ce ton est justifié par la beauté des institutions ou, plus en général, par l'indéniable hauteur d'une inspiration religieuse qui sut embrasser dans une majestueuse synthèse le monde invisible et le monde visible, la nature et la surnature, la cité des âmes et la cité des hommes, la créature et le Créateur. C'est des points de vue les plus divers que l'auteur examine l'époque de ses évidentes sympathies : antiquité classique, philosophie, culture, science, art, vie civile et

droit, superstition et mysticisme. Un chapitre d'allure plus concrète traite de « la condition de la femme » au moyen âge; l'ouvrage finit par un exposé absolument convaincant des services éclatants rendus à l'Occident par la Papauté médiévale. Le Chapitre II intitulé : L'âme du moyen âge rend parfaitement compte de l'aversion et de l'amour également sincères, dont cette époque fut et restera sans doute l'objet. L'auteur se répète parfois; l'écueil était difficilement évitable, les mêmes faits pouvant rentrer dans des démonstrations diverses. Il faudrait signaler aussi quelques graphies défectueuses de noms propres : détails négligeables auprès des qualités frappantes de l'ensemble. Son éloquence persuasive et sonore de latin n'a pas empêché l'auteur d'appuyer partout ses assertions générales sur la preuve de détail abondante et précise. Le travail de M. Giovanni B. Nigris se lit avec un réel agrément. Puisse-t-il contribuer pour sa part à faire tomber des préjugés aussi ineptes qu'injustes. F. JANSEN, S. I.

J. A. Jungmann, S. I. *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. 3/4 Heft. Innsbruck, F. Rauch, 1932, (23 × 15 cm.), XII-338 p.

L'étude de la discipline pénitentielle a singulièrement occupé les théologiens depuis quelques années. Avec les derniers travaux de M. Poschmann et du P. Galtier, ce nouveau livre du P. Jungmann se place au premier rang de ceux qui tâchent de résoudre ces difficiles questions. Il examine les données liturgiques, complétées par les renseignements historiques, dans la liturgie romaine (p. 5), dans la liturgie gallicane, soit de l'ancienne Espagne, soit de la Gaule (p. 127), puis dans les formes nouvelles de l'époque carolingienne (p. 169). Un quatrième chapitre traite de la relation de ces rites avec le sacrement de pénitence (p. 238). C'est peut-être la première enquête un peu vaste de ce genre depuis l'ouvrage classique du savant Jean Morin en 1651. L'auteur s'en est tenu aux sources imprimées : attendre le relevé de toutes les données encore éparses dans les manuscrits eût été un long retard qui, tout en redressant, peut-être, les résultats de l'étude sur quelques formes concrètes, n'eût pas modifié sensiblement l'esquisse des grandes lignes de ce développement. Mais il y eût eu avantage peut-être à tirer plus grandement parti des collections canoniques, à condition de bien dater leurs éléments, surtout pour la pénitence au lit de mort, qui offre plus d'un trait d'union avec la doctrine classique de l'absolution *in extremis*. L'étude sur la nature des bénédictions quadragésimales mérite d'être signalée, et surtout l'aboutissement de la recherche avec la conclusion sur la semi-publicité de la pénitence. Pour les liturgies orientales, l'ouvrage du regretté Brightmann, utilisé cependant p. 10, ne figure pas dans la bibliographie; l'apparition des rituels ne commence-t-elle pas au XII^e^ siècle, entre autres celui de saint Florian? J. DE GHELLINCK, S. I.

J. G. Sikes. *Peter Abailard.* Cambridge, University Press, 1932, (22 × 15 cm.), XVIII-282 p. Prix : 12,60 sh.

Faite directement sur les pièces, modérée de ton, de jugement pondéré, de présentation matérielle impeccable, cette monographie d'Abélard devra se trouver aux mains de tous ceux qui s'occuperont désormais de l'histoire des doctrines pendant la première moitié du XII^e^ siècle. Anselme, Bernard, Abélard

représentent chacun une psychologie que l'auteur se plaît à finement analyser. L'ouvrage est divisé en neuf chapitres : d'abord la carrière d'Abélard jusqu'au concile de Sens (p. 1); le dernier chapitre reprend la biographie à partir du début du concile de Sens et la mène jusqu'à la mort (p. 219). Entre ces deux chapitres, les sept qui les séparent sont consacrés aux principaux points de doctrine ou de méthode : foi et raison (p. 31), utilisation des autorités païennes (p. 61), le *Sic et Non* (p. 76), théories de logique (p. 88), doctrine sur Dieu et la création (p. 113), Trinité et christologie (p. 145), morale et rédemption (p. 179). L'auteur aurait gagné à suivre de plus près dans son exposé l'ordre chronologique des écrits et à bien se rendre compte de cette chronologie dont le développement coïncide plus d'une fois avec une évolution lente mais réelle dans les conceptions d'Abélard sur un même sujet. L'appendice I (p. 258) s'essaie à le faire, mais tout n'y est pas satisfaisant et dans l'exposé même ce point de vue domine trop peu. Les appréciations de détail et le jugement d'ensemble de l'auteur marquent une fois de plus l'aboutissement auquel tendent de plus en plus les travaux sur Abélard depuis une génération, et sous ce rapport, la belle étude de l'abbé Cottiaux, que l'auteur n'a pu connaître, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, coïncide plus d'une fois avec les résultats de sa propre enquête. Cette enquête aurait dû s'éclairer davantage de quelques travaux plus ou moins récents, publiés en France ou en Allemagne, sur diverses doctrines ou positions d'Abélard. Il a le mérite d'utiliser la lettre du manuscrit de Heidelberg, due à Klibansky (p. 228), et qui assigne aux élèves d'Abélard l'initiative de la discussion publique au concile de Sens; par contre il s'aventure un peu, sans se laisser guider par Vacandard *(Dict. d'hist. et de géogr. relig.)*, pour en fixer la date en 1140, plutôt qu'en 1141 (p. 231); il admet trop facilement aussi l'authenticité des *Sententiae* attribuées à Anselme de Laon (p. 51 et suiv.). Certaines affirmations sont un peu dures, comme celles de la page 252, sur l'utilisation des textes bibliques et patristiques; ailleurs la manière dont il utilise certains énoncés d'Abélard, qu'il faut corriger ou redresser par d'autres, est trop peu nuancée. De tout son exposé, Abélard sort à peu près lavé de tout reproche d'hétérodoxie : c'est aller un peu loin. Mais il faut reconnaître que l'on ne peut que gagner à lire ce savant ouvrage; les mérites d'Abélard, trop longtemps laissés dans l'ombre, y sont lumineusement exposés, et en particulier la conclusion (p. 248-257) : l'auteur s'entend à faire réfléchir; il a bien pénétré la psychologie de son héros, il a saisi l'élément subjectiviste de sa morale (p. 179 et suiv.), qui agit sur d'autres de ses théories, et s'est rendu compte, en reconstituant le portrait final, des limites de notre connaissance et de ce qui la dépasse. J. DE GHELLINCK, S. I.

P. Glorieux. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle.* Coll. Études de philosophie médiévale. XVII. Paris, Vrin, 1933, (25 × 16 cm.), 468 p. Prix : 50 frs.

Les nombreux théologiens qui s'intéressent à l'histoire littéraire et doctrinale de la théologie au XIII^e siècle, trouveront pour leurs recherches un guide de premier choix dans l'ouvrage de M. Glorieux. Ce répertoire, comme il l'intitule modestement, suppose une somme de connaissances et une endurance au travail extraordinairement peu communes. Un second volume doit compléter le premier. Celui-ci nous renseigne déjà sur les maîtres de Paris appartenant

à l'ordre des Frères-Prêcheurs et sur les maîtres séculiers, qui s'échelonnent entre l'année 1200 et l'année 1320. Les premiers, au nombre de soixante et onze les seconds au nombre de deux cent trente-trois. La nomenclature de leurs œuvres, avec l'indication des manuscrits qui les contiennent, fait suite à une succincte notice biographique. La valeur de ces notices ferait souhaiter un peu plus de développement pour plusieurs d'entre elles et une indication bibliographique distincte. L'ouvrage mérite le plus sincère éloge, malgré les petites rectifications ou additions de détail qu'on peut y apporter. On pourrait se montrer un peu sceptique pour quelques parties de l'héritage littéraire de Langton et pour les gloses de Pierre de Poitiers sur Pierre Lombard. Souhaitons que la seconde partie ne tarde pas à paraître qui nous apportera les tables alphabétiques et systématiques, par lesquelles sera décuplée encore l'utilité de ce précieux répertoire. La liste provisoire sur carton, insérée dans le volume, n'y supplée que médiocrement, comme aussi les courtes tables, sans indications des pages, placées en tête de chaque partie. J. DE GHELLINCK, S. I.

H. Kühle. *S. Alberti Magni quaestiones de bono.* Coll. Florilegium Patristicum. Fasc. XXXVI. Bonn, Hanstein, 1933, (23 × 16 cm.), 54 p. Prix : 2,50 Mk.

Le fascicule XXXVI du *Florilegium Patristicum*, non moins soigné que ses prédécesseurs, nous donne un inédit sur lequel s'est portée l'attention depuis les études de Grabmann, Pelster et Meersseman, et dont la composition remonte à l'année 1249. Le texte qui nous en est présenté repose sur l'étude de huit manuscrits. Il est accompagné de notes qui montrent la familiarité de l'auteur avec la technique des éditions et des citations médiévales. Les prolégomènes assez développés donnent toutes les indications nécessaires. Il aurait mieux valu ajouter à la bibliographie le titre de quelques ouvrages d'auteurs anciens auxquels renvoient fréquemment les notes. On désirerait aussi un peu plus de précision à propos de la nomenclature des questions et de leurs témoins manuscrits (p. 6-7). J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Thomas d'Aquin. *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O. P. Tome III.* Paris, Lethielleux, 1933, (23 × 14 cm.), XVI-1358 p. Prix : 80 frs.

Les théologiens seront reconnaissants au R. P. Moos de cette nouvelle édition du commentaire sur les *Sentences*, auquel l'étude comparative des divers moments de la pensée de saint Thomas attache avec raison une haute valeur. Le texte de ce commentaire, dans l'édition *piana* de 1570-1571, souvent réputée la meilleure pour l'ensemble des *Opera*, était inférieur aux précédents, comme le disait déjà Bernard de Rubeis. Sous l'impulsion du P. Mandonnet, la maison Lethielleux avait commencé la publication et deux volumes avaient déjà paru. Avec le troisième volume, la collaboration d'un nouvel éditeur, le P. Moos, introduit un principe nouveau dans la méthode même de l'édition. Les deux premiers volumes étaient la réimpression de l'édition Vivès, moins les erreurs typographiques; le troisième se signale par des exigences plus critiques. Le texte de Vivès, pour ce troisième livre, visiblement

fautif en maint endroit, a été corrigé par le recours à une douzaine de manuscrits, dont nous trouvons la liste à la fin de l'introduction (p. XV); l'apparat critique signale les principales variantes, mais pas toujours avec la constance et la régularité désirables; on y a joint aussi les variantes des éditions; ce qui permet toujours la comparaison des textes. Les mots placés en vedette ou en caractères typographiques spéciaux facilitent la lecture et font retrouver facilement les divisions. Il faut féliciter le P. Moos du progrès critique qui a corrigé plus de soixante leçons inintelligibles. Est-ce une édition critique proprement dite? Pas encore, nous dit l'auteur, mais la voie est ouverte. En attendant, l'on peut recommander chaudement ce volume, de format et de présentation aisés, de texte notablement amélioré. J. DE GHELLINCK, S. I.

Saint Thomas d'Aquin. *Summa theologica de novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae O. P. apud S. Maximinum. Pars tertia. Vol. V.* Paris, Blot, 1932, (15 × 10 cm.), 1330 p.

Le R. P. Thomas Pègues aux soins duquel nous devons une édition de la « Somme théologique », qui aura été louée ici autant de fois qu'elle compte à présent de tomes, vient de recevoir la récompense que méritait son zèle à répandre les écrits et la doctrine de saint Thomas. Par une lettre de la Secrétairerie d'État, le Souverain Pontife le félicite d'avoir édité derechef l'ouvrage principal du Docteur Angélique et de l'avoir fait avec habileté et élégance, — *tam perite, tamque concinne*, — en veillant à l'utilité et à la commodité du lecteur. Aucun éloge n'exprimerait plus heureusement l'exacte vérité. Il n'en est donc pas de plus mérité. Pour notre part, nous éprouvons la satisfaction de voir le Souverain Pontife souligner des qualités que nous avions à plusieurs reprises signalées à nos lecteurs. Le volume V finit par la *Quaestio XC* de la *Tertia Pars*. Le VI^e^ et dernier nous donnera le *Supplementum*. C'est dire que nous possédons d'ores et déjà toute la partie de la Somme qui est sortie de la plume de saint Thomas lui-même. Par ses commentaires et son édition de la Somme, le P. Pègues aura rendu saint Thomas plus accessible à notre pensée et à nos mains. Ce n'est pas un mince mérite.

Nous recommandons très volontiers cette édition de la Somme, la plus commode, la plus élégante, à notre connaissance, qui soit au monde.

F. JANSEN, S. I.

S. Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. Le Verbe incarné. Tome troisième.* Traduction française par Ch-V. Héris, O. P.. Tournai, Desclée, 1933, (16 × 10 cm.), 404 p.

La publication du traité de l'incarnation s'achève par ce troisième tome, consacré aux conséquences de l'union hypostatique. On y revient sur la constitution de l'être même du Christ et on y rencontre les questions si délicates des deux volontés du Sauveur, de sa liberté et de son mérite, de ses relations avec le Père. Sur ces points et d'autres, comme le sacerdoce de Jésus, la dévotion au Sacré-Cœur et le culte des images, l'auteur du « Mytère du Christ » n'a pas eu de peine à fournir, sous forme de notes et d'aperçus rapides, les compléments désirables à un lecteur qui ne serait pas sommairement initié au thomisme.

L. RENARD, S. I.

Jos. Arts, O. P. *Beschouwingen uit de Summa van Sint Thomas.* Bruges, « Excelsior », 1932, (15 × 12 cm.) 160 p.

Admirons les multiples efforts des Pères Dominicains pour rendre la doctrine de saint Thomas accessible aux intellectuels d'expression néerlandaise. Après la traduction de la Somme, voici des « considérations », claires et solides à la fois, d'après la *Pars prima*, sur l'existence et les attributs de Dieu. Chaque chapitre se termine par une prière, pleine d'onction, ou « élévation ». Nous espérons que les âmes instruites et pieuses prendront grand intérêt à pareil exposé. De la sorte elles porteront le R. P. Arts à vulgariser de la même manière les autres parties de la Somme. J. SALSMANS, S. I.

G. Paris, O. P. *Divisio schematica Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis ac ad tertiam partem supplementi ad usum professorum atque studentium.* Turin, Marietti, 1931, (21 × 29 cm.), 74 p. Prix : 5 lires.

Plan très détaillé, très complet et clairement imprimé de la Somme Théologique de saint Thomas; il rendra de grands services aussi bien aux professeurs qu'aux étudiants en théologie. L'heureuse disposition de chaque page, mettant en plein relief la logique du traité, est de l'enseignement intuitif de bon aloi en théologie. J. L.

A. Wilmart, O. S. B. *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire.* Études et Documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux. Paris, Bloud et Gay, 1932, (24 × 16 cm.), 626 p.

Cet ouvrage est une contribution des plus importantes à l'histoire de la piété chrétienne au moyen âge latin. Sa richesse de contenu et la diversité même de cette richesse s'oppose à toute analyse; elle obligerait à résumer chacun des travaux qui figurent sous les vingt-cinq chiffres romains de la « Table des parties »; or, chacune forme un tout, subsistant par soi, offrant son intérêt spécial. Le résumé serait lui-même un écrit dépassant les limites imposées à un compte rendu. Suggérons au lecteur une idée des trésors d'érudition et de piété qui lui sont offerts ici, en lui disant qu'à côté de vues générales très justes sur l'évolution de la dévotion catholique, il trouvera dans l'ouvrage de D. W. des renseignements neufs et inédits sur une foule d'écrivains spirituels médiévaux, sur l'histoire de l'Institution monastique, de l'hymnologie, des formulaires de prière et des formes souvent originales, où des chrétiens qui « *croyaient sans effort et se sacrifiaient avec ardeur* » aimaient à couler une dévotion où se reflète cette foi simple et généreuse. Sur la question si controversée de la *méthode d'oraison*, on trouvera ici encore de très précieux suppléments d'information. D. W. continue glorieusement, dans sa spécialité qui est l'histoire littéraire des « spirituels » du moyen âge latin, les travaux des grands Mauristes, auxquels il dédia ce qu'il appelle « des morceaux détachés d'une œuvre trop vaste dont l'accomplissement n'est pas encore possible ». On le sent soutenu partout, dans ces recherches souvent austères, par un amour fervent du moyen âge — ah! ne lui parlez pas des « *Dark Ages* » — par la curiosité d'un historien de race rompu « *aux rites laborieux de l'érudition* », on admire l'aisance

avec laquelle il se meut parmi les questions épineuses d'authenticité littéraire et on lui sait gré du riche trésor d'*inédits* qu'il rapporte de ses voyages d'exploration à travers le monde, en séculaire repos, des manuscrits. Sur les rapports de la liturgie et de la dévotion privée, il nous a semblé que l'auteur avait des idées aussi larges que justes, justes précisément parce que larges. Qui, mieux que lui, sait que la dévotion personnelle a souvent prêté les fruits de sa meilleure inspiration à la prière dite « officielle »; et que celle-ci, pour tout ce qui n'est pas directement d'institution divine, sacrifice, sacrements, etc., n'est bonne et n'a la vertu de nous sanctifier que par l'approbation de notre mère la Sainte Église? Respect et entr'aide mutuels, le bien n'enviant pas un bien différent, tels semblent en la matière les principes de D. W., Ils sont excellents.

Ceux qui dépouillent régulièrement les diverses revues d'ascèse et de spiritualité retrouveront ici, mais retouchées, remaniées, enrichies de notes érudites, des études déjà lues. En les réunissant en volume et en complétant ce volume par des tables merveilleuses, vraies boussoles pour la recherche, tables des formules, des manuscrits, des matières et des noms, D. W. a fait un « *corpus* » unique de ces « *membra disiecta* » et fourni par là-même un instrument de travail précieux à tous les amis du moyen âge. On ne connaît qu'imparfaitement l'esprit de cette époque, synthétique plus qu'analytique, si on s'obstine à ignorer sa piété. Là où il s'agira d'auteurs du XI^e^ et du XII^e^ siècle, l'ouvrage de D. W. rendra des services particulièrement précieux. Ajoutons que le style parfois savoureux de l'auteur donne je ne sais quel air de bonhomie aux plus laborieuses investigations. Parmi ses parchemins poussiéreux, ce moine pacifique ne perd pas le sourire. Qui songerait à s'en plaindre? F. JANSEN, S. I.

Rogerius Marston, O. F. M. *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima.* Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi. Tome VII, Florence, Collège S. Bonaventure, 1932, (24 × 16 cm.), LXXX-500 p.

L'édition des œuvres de Marston sera la bienvenue dans le monde des théologiens et des historiens. Elle est faite avec les soins ordinaires qui président aux publications de Quaracchi et elle nous donne sur le grand conflit entre l'augustinisme médiéval et l'aristotélisme thomiste un nouveau document. De plus, l'œuvre de Marston précède d'une vingtaine d'années seulement l'activité théologique de Duns Scot, ce qui lui ajoute encore l'attrait d'une étude comparative. Marston s'oppose assez fermement aux théologiens « *philosophantes* » et déclare souvent s'en tenir à saint Augustin et à saint Anselme. Il leur ajoute, quand il s'agit de la sainte Trinité, Richard de Saint-Victor. L'édition comprend cette fois les *Quaestiones disputatae*, c'est-à-dire le *De emanatione aeterna* (p. 1) avec sept questions, le *De statu naturae lapsae* (p. 149) avec deux questions, et le *De anima* (p. 201) avec dix questions; les *Quodlibeta* sont en préparation. Espérons qu'ils suivront de plus près ce tome VII, sans que nous devions attendre l'espace de six années, comme a été l'intervalle entre le tome VI (1926) et le tome VII (1932) de la *Bibliotheca franciscana scholastica*. Le commentaire sur les *Sentences*, connu seulement par quelques allusions, dont une problématique, n'a pas encore été retrouvé. L'introduction

expose d'abord la vie de Marston, dont les débuts sont assez peu documentés, puis son œuvre, et pour finir, sa doctrine. A la page 70,on pourrait nuancer davantage les raisons d'être du conflit, et page 360, il aurait fallu souligner les allusions à Henri de Gand comme on l'a fait au début de la table des auteurs. Les tables, très soignées et développées,occupent une quarantaine de pages et sont dignes des meilleures éditions de Quaracchi. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Bonet. *La Filosofia de la libertad en las controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del XVII.* Barcelone, Subirana, 1932, (26 × 18 cm.), 294 p.

L'auteur se propose de faire une synthèse historique des diverses théories qui ont prétendu expliquer le problème de la liberté. Il étudie le mouvement des idées philosophiques sur la liberté, dans les conceptions déterministes du luthéranisme d'abord, puis dans les fameuses controverses « De auxiliis divinae gratiae » et finalement dans le rigorisme janséniste. Comme il l'avoue lui-même, son étude est plutôt sommaire. Elle embrasse une matière étendue mais eût pu, par endroits, être plus appronfondie. Il a voulu se borner à un simple exposé des faits et est resté fidèle à cette attitude, sans dissimuler toutefois sa sympathie pour le molinisme et ses défenseurs. Comme présentation typographique, l'ouvrage se recommande par le nom seul de l'éditeur Subirana. Il est toutefois regrettable que de si nombreuses fautes d'orthographe lui aient échappé, surtout dans la bibliographie. J. ARANGO, S. I.

Fr. Stegmüller. *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (24 × 15 cm.), 54 p. Prix : 2,40 Mk.

La consultation des œuvres manuscrites permet à l'auteur de retracer la très intéressante évolution de Suarez dans la question de la science moyenne et de la grâce efficace. Cette étude brève et condensée ne va point encore au fond de la pensée du grand théologien. Elle suffit déjà à montrer la complexité des problèmes et les difficultés que soulèvent les différentes solutions de Suarez; mais surtout elle fait souhaiter avec impatience la publication du livre qu'annonce le P. Stegmüller sur l'origine et le développement du molinisme. A. HAYEN S. I.

Theologische en philosophische theses gedurende de XVII^e en XVIII^e eeuw, La Haye, 's Gravenhaagsche Boek en Kunsthandel, 1931, (24 × 16 cm.) 210 p.

La documentation fournie par ce volume de 200 pages, toute sèche et schématique qu'elle soit, contient des choses qui intéressent de près l'histoire religieuse et littéraire de notre pays, comme aussi l'histoire locale, l'histoire des familles, etc. C'est le relevé de toutes les thèses philosophiques et religieuses qui ont été défendues en soutenance publique dans les divers couvents des Frères Mineurs de l'ancienne province néerlandaise, au XVII^e et au XVIII^e siècles. On en imprimait la teneur, parfois avec des développements qui en faisaient une brochure de 70 pages, habituellement en in-quarto au XVII^e siècle, tandis que le XVIII^e préfère en général l'in-octavo. Au XVIII^e siècle aussi, on y fait figurer le *vidimus* de l'*imprimatur*. Ces thèses sont rangées chronologiquement d'après les couvents où se faisait la soutenance : ceux

d'Anvers et de Louvain sont les mieux représentés; Bruxelles, Ruremonde, Malineset Saint-Trond viennent ensuite; Tirlemont, Venloo, Maestricht, Turnhout et Diest sont représentés par quelques thèses seulement, de deux à six pour chacun de ces couvents. Quelques appendices figurent à la fin; signalons les thèses mises à l'index en 1694, pour violation du décret d'Innocent XII à propos du « Formulaire ». Il est inutile d'insister sur l'aide que ces documents peuvent fournir entre autres à l'histoire de l'enseignement théologique et des usages scolaires dans nos contrées. L'auteur souhaite que d'autres suivent son exemple pour compléter la série. Une longue table des noms propres termine le volume. Est-elle complète? Nous n'y avons pas trouvé quelques noms cherchés au hasard, P. Brants, H. Esser, L. Odendael : tous noms de la page 26.

J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Wilmart, O. S. B. *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits de la Reine Christine conservés au Vatican. (Studi e Testi, 59).* Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1933, 377 p. in-8°.

Occupé depuis trois ans au cataloguement des 2000 manuscrits latins du fonds de la Reine de Suède au Vatican, dom Wilmart est trop bon connaisseur de la littérature religieuse du moyen âge pour n'être pas fasciné tout de suite par l'intérêt des pièces inédites et curieuses qui lui passent entre les mains et qui lui suggèrent des rapprochements avec d'autres documents vus ailleurs. De là, le volume mentionné ci-dessus, parallèle au premier tome de son catalogue, et probablement début d'une série qui grossira graduellement à mesure que se présentent de nouveaux trésors. Le théologien, comme le médiéviste, ne peut que s'en réjouir. Parmi la vingtaine de pièces qu'il nous apporte, et qu'il édite avec grand soin à l'aide des *Reginensia* et des témoins d'autres bibliothèques, relevons en premier lieu l'ancien récit latin de l'Assomption (p. 322-362), d'autant plus intéressant que les copies en sont à peu près contemporaines du fameux « *Cogitis me* » du pseudo-Jérôme hostile à l'assomption corporelle, et que le texte, édité sur large documentation nouvelle, n'est pas celui du *Transitus Mariae* de Tischendorf. La pièce la plus longue est donnée dans les « Catéchèses Celtiques » (de Cornouailles ?) qui intéresseront l'historien des usages de l'Église insulaire, le moraliste, le philologue, le patrologue aussi, car elles sont remplies d'idées et d'extraits patristiques (p. 29-112); non moins attrayant est un long développement patristique sur l'Eucharistie, inconnu jusqu'ici, dans une lettre de Paschase Radbert (p. 267-268); curieuse est la révélation faite à un mauvais prêtre qui avait érigé une église à saint Césaire (p. 279-282). L'enquête carolingienne sur le baptême s'enrichit d'un précieux florilège sur le symbolisme des cérémonies (p. 153-180). Mentionnons encore de Guillaume de Conches, précieux parce que unique, un commentaire de Boèce (p. 259 et 263) et un commentaire sur la règle de saint François (p. 301). Si nous n'énumérons pas les autres pièces, ce n'est pas qu'elles manquent d'intérêt même pour la théologie; plusieurs regardent davantage le médiéviste; toutes présentent cet attrait de l'humain et du vécu qui nous fait prendre contact avec la vie de nos pères, leurs idées chrétiennes, leurs préoccupations morales et leur lent mais constant effort ascensionnel de religion et de culture.

J. DE GHELLINCK, S. I.

H. Pfeiffer et B. Cernik. *Catalogus codicum manu scriptorum, qui in bibliotheca Canonicorum Regularium S. Augustini claustroneobrugi asservantur. Tomes I - II.* Klosterneuburg (Autriche), Stiftsbibliothek, 1931-1932, (24 × 19 cm.), x-336 p.; 414 p.

La bibliothèque de l'abbaye de Klosterneuburg, des Chanoines réguliers de Saint Augustin, occupe une place bien connue dans l'histoire des bibliothèques médiévales. Ce qui en augmente la valeur, c'est qu'elle a conservé trois de ses catalogues anciens, dont le premier, du XII^e^ siècle, n'est pas bien loin de la date de la fondation (1106); c'est aussi qu'un bon nombre de ses premiers manuscrits n'ont pas changé d'abri depuis 800 ans et que le contenu de la collection apporte à l'histoire intellectuelle, littéraire et religieuse de la région du Danube moyen une documentation remarquablement riche. Les manuscrits les plus anciens, transcrits au XII^e^ siècle, montrent la place qu'occupaient déjà les grandes productions théologiques dans les préoccupations des chanoines. Avec le XIV^e^ et surtout le XV^e^ siècles, l'activité des copistes semble redoubler et nous assistons, d'une part, à la multiplication des grandes œuvres d'Écriture sainte, de droit canon, de théologie, qui intéressaient l'époque, et d'autre part, à celle de beaucoup de traités théologiques, moraux et spirituels de l'Europe centrale. La publication des deux premiers volumes du catalogue nous met sous les yeux la description de 452 numéros, sur 1250, de cette riche collection. L'on ne peut que féliciter les auteurs qui en ont préparé le premier volume au milieu des soucis de la guerre mondiale et l'ont fait paraître en 1922. Neuf ans plus tard, en 1931, paraissait le second volume, où l'on constate un souci grandissant de l'exactitude et de la perfection technique. Les auteurs se sont conformés alors au « Regulativ » de la *Leo-Gesellschaft* pour le cataloguement des manuscrits. Le volume s'ouvre par une pièce imposante : c'est l'exemplaire de la Bible, copié vers la fin du XI^e^ siècle et donné en don à l'abbaye par saint Léopold, marquis d'Autriche, et par son épouse, Agnès. Mais en même temps, ce même numéro nous ouvre un aperçu mélancolique sur le sort des vieux livres, fussent-ils les plus dignes de respect : l'exemplaire comprenait jadis 3 volumes; actuellement, il n'en comprend plus qu'un seul, mutilé au début, et du second, l'on n'a conservé qu'un feuillet, qui servait jadis à envelopper de vieux inventaires dans les archives. Les anciens catalogues, du reste, accusent déjà la disparition d'un des volumes depuis des siècles. Il n'y a pas lieu, évidemment, d'entrer dans les détails de cette collection que les historiens, surtout pour l'histoire des pays centraux de l'Europe, connaissent depuis longtemps. Le premier volume présente une belle série d'œuvres de saint Augustin (n. 19-29); saint Jérôme et saint Grégoire le Grand sont bien représentés, saint Ambroise, saint Hilaire, Origène, saint Isidore, saint Léon, saint Fulgence, etc., le sont moins; saint Maxime de Turin a quelques bonnes pièces; en général, ce n'est pas la patristique qui a la part du lion dans cette collection. Il y a aussi quelques pièces peut-être inédites, intéressantes, sur les démêlés théologiques de Gilbert de la Porrée (n. 206, 15, et surtout 345, 7 et 9, lettres au pape Adrien, etc.), une œuvre d'Odon de Morimond, etc. Dans le second volume, nous trouvons beaucoup de sermons; il y a là incontestablement des trésors pour l'histoire de la prédication, de la spiritualité et de la théologie pratique, dans les deux derniers siècles du moyen âge. Nous ne

pouvons évidemment entrer dans les détails d'ordre technique : pour le n. 323, on aurait dû recourir à l'ouvrage de Yule-Cordier; pour le *Corruptorium*, n. 322, 6, à celui de Glorieux; au n. 331, 11, pour Ockham, on aurait dû renvoyer à Hain plutôt qu'à Goldast; au n. 341, 1, la pièce de Nicolas de Dünckerspuhl est éditée dans l'édition de Strasbourg, p. 1-48; pour quelques sermons, il aurait fallu s'aider des *incipit* d'Hauréau. Quelques fautes d'impression : t. I, p. 214 et 215, 819 et 817 en désaccord ; t. II, p. 348 (bas) : 451. 2. 30 pour 452. 2. 30, etc. Il faut louer beaucoup la confection de la table des *Incipit* et le soin qui a présidé à son intelligente élaboration : travail fastidieux mais doublement méritoire, indispensable pour l'identification des pièces; nous supposons que le second volume ne tardera pas à avoir sa table des auteurs comme en avait le premier, et nous souhaitons prompte apparition aux volumes suivants de ce précieux catalogue. J. DE GHELLINCK, S. I.

LITURGIE

De Carpo-Moretti. *Caeremoniale iuxta ritum romanum.* 10e éd. revue, Turin, Marietti, 1932, (20 × 13 cm.), XXVIII-816 p. Prix : 25 lires.

Le P. Al. M. de Carpo, O. M. est considéré à juste titre comme un des meilleurs liturgistes de notre temps, et ses ouvrages sont devenus classiques, comme le montre le grand nombre d'éditions qui en ont été faites, malgré la mort prématurée de l'auteur, survenue en 1877. Cependant, il était nécessaire de les adapter au nouveau droit liturgique, ce qui a été admirablement fait pour cette 10e édition du Caeremoniale par l'Abbé Moretti. Cette nouvelle édition diffère en outre des précédentes par une division plus claire et plus méthodique, et par l'addition de quelques tableaux synoptiques qui permettent de voir immédiatement quand telle ou telle messe votive est permise. L'ouvrage se termine par un Index alphabétique très détaillé et par la liste des Décrets de la Sacrée Congrégation des Rites et des Canons du Codex qui sont cités. Jos. PAUWELS, S. I.

M. Flad. *Initiation liturgique.* Lophem-lez-Bruges, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint André, 1932, (21 × 14 cm.), XVI-388 p. Prix : 15 frs.

S'adressant spécialement aux enfants des catéchismes, Mme Flad est parvenue à mettre vraiment à leur portée, dans une langue simple, claire, bien ordonnée et pleine d'onction, les connaissances liturgiques indispensables sur la Sainte Messe, les temps et les fêtes de l'année, et les sacrements. Cette « Initiation liturgique » est de nature à leur faire pénétrer d'une façon personnelle la beauté et la grandeur de leur vie surnaturelle, si magnifiquement interprétée dans les cérémonies de l'Église. Ce livre mérite d'attirer l'attention des catéchistes; il pourrait se prêter très avantageusement à un exposé didactique qui illustrerait et compléterait les leçons de religion.

G. LAURENT, S. I.

P. De Meester, O. S. B. *Die göttliche Liturgie unseres Hl. Vaters Johannes Chrysostomus.* Munich, Catholica Unio, 1933, (18 × 12 cm.), XVI-160 p., plusieurs gravures.

Édition grecque-allemande de la Liturgie de saint Jean Chrysostome, aussi soignée pour le fond que pour la forme et garantie par l'autorité de l'un des meilleurs connaisseurs du sujet. Le succès que les éditions grecque-française, grecque-italienne, grecque-anglaise ont déjà rencontré est garant de l'excellence de l'ouvrage. L'édition allemande manifeste de nouveaux perfectionnements (comme les trois tableaux annexés à la fin de l'ouvrage). Un tel livre, de format commode et de prix modique, est de ceux qui se rencontreront fort naturellement sur la table du prêtre ou de l'étudiant en théologie d'expression allemande, ami de nos frères d'Orient et désireux de s'initier à leur Liturgie. Ch. MARTIN, S. I.

O. Heiming. *Syrische Eniânê und griechische Kanones.* Coll. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Heft 26. Munster, Aschendorff, 1932, (25 × 17 cm.), XII-126 p. Prix : 10,75 Mk.

Le titre de l'ouvrage ne donne qu'imparfaitement connaissance de son contenu. Celui-ci est constitué essentiellement par l'analyse d'un ms. liturgique syriaque, le ms. Sachau 349 (X^e^-XI^e^ siècle) originaire du Tur-Abdin et aujourd'hui à Berlin.

L'auteur s'attache d'abord — et avec succès, croyons-nous — à montrer que ce ms. utilisé pour l'office liturgique, ne contiendrait que la partie de l'office récitée par l'un des deux chœurs en présence (relevé des indices, p. 4-17). L'existence de tels ouvrages est intéressante à constater et le P. H. en mettant en relief leurs caractéristiques, a rendu service aux critiques qui seront amenés à manier, au cours de leurs recherches, des livres liturgiques de ce genre. Au reste, n'est-ce pas là vraiment ce qui fait la valeur de cette étude, fort technique et de lecture assez aride pour le profane ? Travail d'avant-garde, qui situe des problèmes nouveaux et suggère des solutions. Ces problèmes, l'auteur n'a pas la prétention de les résoudre définitivement. Souhaitons-lui le courage, avec le loisir, de poursuivre et d'étendre ses recherches. Le sérieux de la méthode employée ne peut que lui garantir d'excellents résultats.

Ch. MARTIN, S. I.

R. Stapper. *Ordo romanus primus de missa papali.* Opuscula et textus. Series liturgica. fasc. 1. Munster, Aschendorff, 1933, (19 × 13 cm.), 34 p. Prix : 0,85 Mk.

L'*Ordo romanus primus* est connu de tous les historiens de la liturgie. Mabillon l'édita pour la première fois et M. Andrieu, après avoir décrit, dans un tome déjà paru en 1931 (Spicileg. Sacrum Lovaniense), tous les manuscrits des *Ordines*, nous donnera sous peu, nous l'espérons, leur édition critique. En attendant, M. R. Stapper publie ici, dans une collection destinée à des étudiants, ce texte célèbre. Le codex pris pour base est le Wolfenbüttel 4175. Est-ce le meilleur ? Non, certes, comme il ressort des études de M. Andrieu. Mais son texte paraît souvent plus proche de l'original que celui de Mabillon. Dans l'apparat critique, ne sont signalées que les variantes du texte de Mabillon et les lectures fautives du Wolfenbüttel. On trouve au bas des pages de bonnes notes explicatives. É. DE MORREAU, S. I.

F. Cabrol, O. S. B. *La Messe en Occident.* Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, n° 85. Paris, Bloud et Gay, 1932, (19 × 12 cm.), 240 p.

Une étude sur la messe trouve tout naturellement sa place dans l'excellente *Bibliothèque catholique*. Son originalité est marquée par le titre. Laissant de côté les liturgies orientales, auxquelles nous a initié M. Salaville, Dom Cabrol ne se contente pas, comme la plupart des auteurs récents, de retracer l'histoire de la messe romaine. Des chapitres spéciaux étudient les rites du saint-sacrifice en Afrique, à Milan, en Espagne, dans les Gaules, dans les pays celtiques. Ainsi se trouvent amenées les quelques pages sur la liturgie latine primitive. Au ch. x, il est question des rites dérivés de la messe romaine : rite lyonnais, des chartreux, des bénédictins, des cisterciens, des carmes, etc. Bref, si l'on ne doit pas chercher dans ce livre des idées nouvelles, il résume beaucoup de théories exposées par l'auteur dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* et il nous donne un aperçu d'ensemble des diverses liturgies occidentales, pour la messe. É. DE MOREAU, S. I.

Z. De Korte. *De Mis-liturgie.* Hilversum, Brand, 1933, (25 × 16 cm.), XVI-462 p. Prix : 59 frs.

C'est un excellent livre que nous offre M. de Korte, professeur de liturgie au grand séminaire de Warmonde. Il mérite pleinement, certes, la chaude recommandation de Mgr l'évêque de Haerlem dans sa lettre-préface.

Les principales questions concernant la liturgie de la messe y sont traitées avec netteté et pénétration. Quand il y a divergence entre les auteurs, les théories opposées sont présentées avec grande objectivité. Parfois M. de Korte propose une solution moyenne, conciliant entre eux les différents points de vue.

On pourrait regretter qu'en général les questions dogmatiques aient été évitées. On aimerait savoir par exemple quel est pour l'auteur l'élément essentiel du sacrifice; et comment il conçoit l'efficacité et la valeur des sacramentaux : le paragraphe sur l'usage de l'eau bénite en acquerrait un intérêt nouveau. De même le problème du symbolisme eût mérité de plus grands développements : car il a valeur éminemment pratique dans la liturgie.

Ces quelques remarques cependant ne diminuent en rien la haute valeur de cet ouvrage. Adressé aux laïcs instruits aussi bien qu'au clergé il sera pour ses lecteurs un excellent moyen de participer plus intensément à la vie liturgique de la sainte Église. Au service qu'il nous rend ainsi, M. de Korte ajoute encore le charme d'un style parfaitement précis et non sans élégance. La bibliographie insérée comme introduction est assez complète, quoique la littérature anglaise ait été un peu négligée (à côté de Fortescue, on aurait pu mentionner Lucas, Martindale). Pour des détails (l'évangile de la fête de l'Assomption, la solennité avec laquelle le sous-diacre porte la patène dans les messes solennelles e. a.), on y trouverait des explications non moins plausibles que celles données par l'auteur. J. DROST, S. I.

Chan. N. Joachim. *Vespéral des dimanches et des fêtes de I^e et II^e classe avec psaumes entièrement notés et Complies.* Nouv. éd., Tournai, Casterman, 1933, (24 × 16 cm.), 646 p. Prix : 50 frs.

Ce Vespéral a ceci de particulier qu'il réalise la notation intégrale des

psaumes. D'aucuns trouveront peut-être le travail superflu : les psautiers préparés pour la psalmodie, celui de l'abbé Piérard, par exemple, n'assurent-ils pas, à moins de frais une exécution aisée et sûre ? Monsieur le chanoine Joachim ne semble pas le croire; la longue expérience dont il peut se réclamer lui a probablement appris que, si l'on veut éviter cette sorte de course à obstacles que constitue pour beaucoup la psalmodie, et assurer aux exécutants le recueillement que demande la prière, ce n'est pas trop de tout noter. Pour aider les fidèles à prier, l'auteur a voulu leur mettre entre les mains un livre aussi pratique que possible et l'on ne peut douter que sa diffusion rendra attrayante la participation des fidèles au chant de Vêpres et de Complies. Le Vespéral s'adresse aussi aux prêtres. Quelques indications supplémentaires concernant les interventions du célébrant auraient rendu le livre plus utile à ceux qui n'ont pas l'habitude de ces offices et auraient peut-être contribué à corriger certaines erreurs qui se sont glissées dans la pratique des autres. Nous pensons en particulier qu'il eût été utile de signaler les antiennes (ou les hymnes, là où c'est l'usage) dont l'intonation est réservée au Célébrant, les tons à employer dans les diverses oraisons. Les quelques indications générales données sur ce sujet dans les premières pages sont insuffisantes et assez obscures; on eût préféré retrouver dans l'exposé des Toni Orationum l'ordre et les dénominations du Cantorinus Vatican. — Aux « remarques indispensables » qui servent d'Introduction au Vespéral nous ajouterions volontiers que la Teneur doit être exécutée en veillant à la parfaite égalité de toutes les syllabes. Signalons enfin que le Cantorinus permet l'usage du ton solennel à Magnificat à toutes les fêtes de I^e^ et II^e^ classe; on comprend que l'auteur ne l'ait pas noté chaque fois. Ces quelques suggestions nous sont inspirées par la conviction des grands services que rendra ce Vespéral, complément du Missel pour celui qui veut remplir « dignement et dévotement » son rôle dans la prière officielle de sa paroisse.

A. Hanin, s. i.

Breviarium romanum. Nigro impressum, ad commoditatem itinerantium in fasciculos divisum. Editio II Taurinensis, 1933, Turin, Marietti, 1933, (15 × 9 cm.). Prix : depuis 52 lires.

La maison Marietti vient de rééditer un Bréviaire en fascicules. Comme dans les éditions précédentes du même genre, le corps du Bréviaire ne contient que l'*Ordinarium* avec le Psautier, les différents Communs et ce qui suit. On y a cependant inséré également les Homélies des dimanches après la Pentecôte. Le Propre du Temps et le Propre des Saints sont divisés en fascicules et le Bréviaire est relié de telle façon qu'on peut facilement y insérer deux de ces fascicules, le premier, celui du Propre du Temps, en tête; l'autre, celui du Propre des Saints, en queue.

Les éditeurs ont eu en vue de fournir à bon marché un Bréviaire de format restreint, et par conséquent facile à transporter; et en cela ils ont réussi. Le papier employé est de bonne qualité, suffisamment mince et non transparent; les caractères sont grands et très clairs. Malgré cela, le Bréviaire ne se rapproche pas de ce qu'on pourrait appeler un Bréviaire idéal. Pour diminuer les frais d'impression, les rubriques ont été imprimées en noir, ce qui rend toujours plus difficile la récitation du Saint-Office; mais surtout, le Bréviaire a tous les inconvénients d'un *Totum* : les répétitions y sont réduites à un

strict minimum et par conséquent les renvois multipliés. En particulier, pour Prime et Complies, ainsi que pour l'Hymne des petites Heures on doit recourir à l'*Ordinarium*, et on n'a pas ajouté de pages volantes qui pourraient compenser ces lacunes. Bref, ce Bréviaire manque des avantages qu'on est habitué à trouver dans la plupart des Bréviaires récents. Jos. PAUWELS, s. I.

A. Fleury, S. I. et J. de Bellaing, S. I. *Bréviaire des fidèles. Extrait du Bréviaire romain.* Psaumes et hymnes en vers d'après la traduction du P. Compaing, s. I. Tours, Mame, 1933, (16 × 10 cm.), LII-1712 p. Prix : 50 frs.

Ce bréviaire des fidèles ne comprend pas seulement les Vêpres et les Complies des fêtes et dimanches, mais les heures du jour et pour chaque jour de l'année (Laudes, Prime, Tierce, Sexte, Nones, Vêpres et Complies) avec toutes les prières et les psaumes correspondants; pour Matines, il nous donne les légendes des saints et les homélies des Pères sur l'Évangile. Les psaumes et les hymnes sont traduits en vers français et l'on admirera surtout la traduction des psaumes par le R. P. Compaing, dont des connaisseurs louèrent à l'envi la fidélité, la simplicité et l'élégance. L'avant-propos et l' « extrait des rubriques générales de bréviaire romain », enfin les « additions et modifications » permettront aux fidèles de trouver pour chaque jour les divers éléments de l'office à réciter.

Nous souhaitons une large diffusion à ce livre de prière vraiment liturgique et vraiment nouveau pour les chrétiens à qui il s'adresse.

É. DE MOREAU, S. I.

P. Tisnès, S. I. *Prières et cérémonies des ordinations à l'usage des ordinands et des fidèles.* Tours, Mame, 1933, (16 × 10 cm.), VIII-152 p. Prix : 5 frs.

Ce petit volume commence par un avant-propos très court sur la nature du sacrement de l'ordre et les conditions préparatoires à la réception des ordres. Il contient ensuite, en français et en latin, toutes les prières des ordinations, depuis la tonsure jusqu'au sacerdoce. Les rubriques ne sont indiquées qu'en français. Enfin, le R. P. Tisnès nous transcrit le propre des messes d'ordinations des samedis des Quatre-Temps et du samedi avant la Passion. Ce manuel, d'un format commode, est destiné surtout aux parents et amis des ordinands.

É. DE MOREAU, S. I.

R. Dubosq, P. S. S. *Les étapes du sacerdoce ou présentation analytique du cérémonial de l'ordination.* 5e éd. Tournai, Desclée, 1933, (17 × 10 cm.), XXXVI-254 p. Prix : 5,50 frs.

Chan. P. Stiegele. *Le cérémonial de la prêtrise.* Traduit de l'allemand par L. Brevet. Tournai, Casterman, 1933, (19 × 14 cm.), 48 p. Prix : 6,75 frs.

Le premier de ces ouvrages est une édition très heureusement réussie du cérémonial des Ordinations. C'est aussi une mine de renseignements fort utiles qui aideront l'aspirant au sacerdoce à tirer le plus grand fruit de la collation des divers ordres.

Le second est une paraphrase bienfaisante du cérémonial de la prêtrise.

É. BERGH, S. I.

Th. Michels. *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter.* Coll. Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 10. Münster, Aschendorff, 1933, (25 × 16 cm.), XII-102 p. Prix : 4,50 Mk.

La consécration épiscopale se confère d'après le Pontifical romain soit le dimanche soit aux fêtes natalices des Apôtres. En a-t-il toujours été ainsi dans l'Église universelle ? L'ouvrage de Dom M. donnera désormais sur cette question tous les renseignements désirables. Le dimanche (comprendre aussi sous ce nom la vigile ou la nuit du samedi, puis aussi les grandes fêtes du Seigneur) a été dès l'antiquité chrétienne le jour fixé par les règlements canoniques (on peut par raisonnement sur le témoignage de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις d'Hippolyte remonter la tradition jusque vers 180). Cette règle fut universelle dans l'Église, tant en Orient qu'en Occident, jusque fort avant dans le moyen âge. Le choix, libre quant à la détermination du dimanche, se porte de préférence sur les dimanches des grandes fêtes (ou aussi sur le samedi des Quatre-Temps). Ce n'est que peu à peu que la pratique — exceptionnelle — s'introduisit de conférer la consécration épiscopale aux fêtes des Apôtres et même aux fêtes des Saints, surtout dans les régions occidentales autres que Rome ou l'Angleterre. Bon travail et consciencieux sur un point particulier du calendrier liturgique, dont les conclusions, claires et nettes, solidement appuyées, diriment pour toujours la question. Ch. MARTIN, s. I.

Chanoine Simons. *Cérémonial pour la Profession solennelle de foi et pour la Confirmation.* Saint-Gilles, Au presbytère, 67 p. Prix : 5 frs.

La lettre pastorale de S. E. le Cardinal Van Roey, fixant le cérémonial de la journée de la profession de foi dans l'archidiocèse de Malines, analysée ici-même (cfr. *N. R. Th.*, 1933, p. 156) devait susciter, de la part du clergé paroissial, maintes initiatives destinées à en faciliter l'exécution. En voici une émanant d'un prêtre bien qualifié pour la prendre, M. le Chanoine Simons, curé-doyen de Saint Gilles-Bruxelles. Disons tout de suite que sa brochure déborde même le cadre fixé par la lettre pastorale de Son Éminence puisqu'elle contient un chapitre destiné à organiser la Cérémonie de la Confirmation dont celle-ci ne parle pas.

L'auteur a groupé en trois chapitres les suggestions qu'il fait pour la célébration de la journée. I. Messe de Communion : Là, les prières, les exhortations et les actes ont surtout trait à la Sainte Eucharistie qui est l'objet principal de cette cérémonie. II. La grand'messe avec profession de foi : Ici se trouve le cérémonial préconisé par l'auteur pour l'accomplissement de cet acte qui apparaît comme celui qui doit retenir particulièrement l'attention durant cette journée. C'est en cette partie que se révèle l'originalité du travail : la publication d'un texte de profession de foi qui semble bien être un résumé complet de la doctrine catholique dont les enfants ont été instruits durant deux années entières. L'auteur attache une telle importance à cette profession de foi qu'il en a fait publier le texte à part, afin d'en remettre un exemplaire à chaque enfant qui le gardera comme souvenir précieux de cette belle journée. III. L'Office de l'après-midi : Bénédiction du Saint-Sacrement et Consécration des enfants à la Sainte Vierge. L'auteur a réuni

là les textes des prières liturgiques qu'il estime les meilleures et les plus belles pour clôturer une aussi belle journée et en prolonger la bienfaisante influence. L'opuscule est intentionnellement si complet, qu'il suffit à occuper la piété des enfants durant toute la durée des offices de la journée : il rend ainsi superflu l'usage de ces luxueux livres de prières dont il vaut beaucoup mieux, à tous égards, et surtout pour le recueillement des enfants, qu'ils ne soient pas encombrés.

Nous sommes persuadés que l'opuscule de M. le Chanoine Simons connaîtra un franc succès auprès des prêtres voués au ministère pastoral; il le mérite d'ailleurs, autant à raison des choses solides qu'il contient que de la présentation élégante que l'auteur a su lui donner.

J. THEISSEN, curé-doyen (*Bouillon*).

B. Botte, O. S. B. *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie.* Textes et Etudes liturgiques. 1. Louvain, Abbaye du Mont César, 1932, (23 × 15 cm.), 108 p. Prix : 18 frs.

Ce travail se recommande par la rigueur de la méthode et il nous permet de bien augurer de la nouvelle collection liturgique du Mont César.

Aucune tradition ancienne n'existe dans l'Église primitive par rapport à la date de la naissance du Christ; au IV^e^ siècle, l'Occident situe celle-ci le 25 décembre et l'Orient le 6 janvier. De Rome, la Noël pénétra en Orient et alors l'Épiphanie devint une commémoration du baptême de Jésus. D'Orient, l'Épiphanie pénétra en Occident, mais elle y eut pour objet l'adoration des mages ou les *tria miracula*. A ces résultats positifs, déjà en partie acquis à la science, le R. P. ajoute plusieurs hypothèses fort séduisantes. Ainsi, comme l'origine de la Noël, celle de l'Épiphanie s'expliquerait par des solennités païennes en l'honneur de la naissance d'un dieu, auxquelles l'Église aurait voulu s'opposer. L'objet secondaire de l'Épiphanie en Orient — le baptême — s'expliquerait par la croyance à la sanctification des eaux — le jour de l'Épiphanie — qui donne lieu, le 6 janvier, à la cérémonie liturgique de la bénédiction des eaux; et cette croyance elle-même pourrait provenir de traditions païennes relatives à des fontaines ou à des fleuves et à la coutume d'y puiser de l'eau, censée posséder à certains jours des propriétés merveilleuses.

Le R. P. ne donne jamais ces hypothèses pour des vérités démontrées. Elles s'imposent toutefois à l'attention des chercheurs.

É. DE MOREAU, S. I.

P. Lippert, S. I. *Von Festen und Freuden.* Munich, « Ars Sacra » Josef Müller, 1932, (20 × 13 cm.), 270 p. Prix : 4,20 Mk.

Ces conférences radiodiffusées aux grandes fêtes liturgiques ne décevront point les lecteurs du P. Lippert que le charme de sa conversation a rendus exigeants. Ils y goûteront la séduction d'une langue très sobre, mais pleine de poésie. Ils y trouveront la plus suggestive des préparations aux fêtes de l'Église. Jamais banales, parfumées d'une tendre et virile piété, maintes réflexions éclairent d'une lumière nouvelle tel ou tel point du dogme chrétien. Chacune de ces causeries est un modèle de la meilleure prédication : pensée pénétrante exprimée avec aisance et finesse; surtout compréhension parfaite, entière sympathie entre l'orateur et son invisible auditoire. Le P. Lippert

connaît et partage les inquiétudes et les souffrances de ceux qui l'écoutent. De la manière du monde la plus naturelle, la plus délicate et la plus cordiale, il entre dans leur peine pour les amener insensiblement au souvenir et à la préoccupation des réalités et des joies surnaturelles en les imprégnant d'une mentalité de plus en plus sincèrement chrétienne.

Impeccable et du meilleur goût, selon les traditions d'*Ars Sacra*, la présentation typographique rehausse encore l'attrait et le charme de ce livre excellent. A. HAYEN, S. I.

E. Dumoutet. *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-Age.* Paris, Beauchesne, 1932, (20 × 15 cm.), 218 p., plusieurs gravures. Prix : 36 frs.

Il nous paraît assez difficile de résumer ce petit travail. M. Dumoutet veut y étudier la dévotion à l'humanité du Christ dans la liturgie du moyen âge, comme MM. Mâle et Brehier l'ont étudiée dans l'art et l'iconographie. Il découvre dans l'adoration de la Croix du Vendredi-Saint, usitée à Jérusalem dès le IIIe siècle, la manifestation première de cette dévotion. Mais ce mouvement s'écarta vite de la liturgie proprement dite et s'engagea dans la voie des dévotions privées : dévotion au crucifix, dévotion aux Plaies du Seigneur, etc. D'autre part, à une époque reculée déjà, les fêtes les plus solennelles avaient été envahies par le réalisme des drames liturgiques. Ceux-ci se détachèrent de la liturgie et, de nouveau, après le « printemps liturgique des XIIIe et XIVe siècles », les fidèles firent prévaloir de plus en plus, dans leur vie religieuse, les pratiques de dévotion privée sur les rites proprement liturgiques.

Enfin un troisième mouvement prit l'importance la plus considérable : celui de la dévotion au Saint-Sacrement, dont M. Dumoutet cherche également les origines dans les premiers siècles chrétiens. Les deux derniers chapitres montrent l'aboutissement de cette histoire dans les saluts du Saint-Sacrement.

Ce travail original suppose des recherches érudites. La présentation du livre est excellente et douze planches hors texte, reproductions d'œuvres choisies avec art, en font un petit album historique. Mais, comme nous l'avons insinué au début, le lecteur ne dégage pas aisément les lignes principales de l'ouvrage; il a aussi l'impression d'être trop souvent ramené en arrière.

É. DE MOREAU, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

IN MEMORIAM

Le Roi Albert

La Belgique est en deuil. Rarement souverain a conquis à un tel degré l'affection sincère, profonde, universelle, de son peuple; il y avait quelque chose d'intime, de familial dans les liens qui unissaient à lui, individuellement, chacun de ses sujets. A une des époques les plus troublées de l'histoire humaine, il se trouva placé devant des tâches formidables; il se montra à la hauteur de toutes, simple, magnanime, dans la guerre comme dans la paix, avec ce sens élevé du devoir qui fut la marque distinctive de sa vie.

Il ne nous appartient pas de louer le soldat, le chef militaire, l'homme d'État, le souverain. C'est devant le chrétien que nous avons le devoir de nous incliner respectueusement; c'est le rayonnement chrétien d'une vie royale qu'il importe de souligner ici.

Rayonnement chrétien de l'exemple. Qui dira, à notre époque de compromissions et de lâchetés morales, l'influence bienfaisante d'une vie de souverain, toute entière fidèle à la voix de la conscience, austère, généreuse, modeste, d'une vie familiale exemplaire, d'une foi catholique sincèrement manifestée, ouvertement pratiquée ? Que de traits se racontent en ces jours en Belgique sur cette piété simple du Roi, humble paroissien de l'église de Ciergnon, entraînant à Rome le prince Léopold au pied de l'autel de saint Jean Berchmans, communiant à Darjeeling le matin d'une excursion dans la montagne.

Rayonnement chrétien de l'action royale. L'Église catholique, en Belgique, doit beaucoup au Roi Albert. Profondément convaincu, comme simple fidèle et comme chef d'État, de la primauté des intérêts religieux, il eut toujours le vif souci de laisser à l'Église sa pleine liberté d'action et, dans les limites de son pouvoir constitutionnel, de favoriser l'idéal chrétien. L'historien du catholicisme au XX^e^ siècle appréciera hautement ces 25 années

de liberté et de paix religieuses, de sens élevé des besoins humains supérieurs, qui furent si favorables au progrès des œuvres chrétiennes; il rappellera les lois sur les écoles (1914 et 1919), sur le mariage (1927), sur la famille (1930), sur les associations (1921), ainsi que les nombreuses lois sociales votées sous ce règne et signées par le Roi.

Enfin, rayonnement chrétien de l'action civilisatrice dans la colonie. Comme il aima les Belges, le Roi Albert s'attacha affectueusement à ses sujets du Congo, attentif à leurs intérêts privés, sociaux, religieux. A maintes reprises il affirma que le premier devoir de la colonisation était de civiliser, d'assurer le bien des indigènes, de promouvoir le progrès moral par les écoles et les missions. Envers les noirs et les fonctionnaires de la colonie, comme envers ses soldats durant la grande guerre, il joignit toujours le parfait oubli de soi à une généreuse bonté. Lors de son dernier voyage au Congo, trois quarts d'heure avant son départ, il est averti que la fièvre jaune s'est déclarée à Matadi. Peut-il partir et s'exposer?... Deux questions : « Combien d'indigènes sont atteints? Combien de blancs? »... Un silence selon son habitude, et brusquement : « La place d'un roi est là où son peuple souffre ».

Devant cette tombe royale brusquement ouverte au début de ce carême, la semaine où l'Église a marqué de sa cendre nos fronts de baptisés, on sent profondément la petitesse et la grandeur de l'existence humaine. L'homme, quel qu'il soit, est peu de chose devant la mort. Mais qu'il ait agi comme souverain remarquable d'un pays ou comme humble « soldat inconnu », il est grand devant Dieu quand il fut un chrétien convaincu, fidèle à son devoir, à tout son devoir. Et peut-être est-il permis de voir un symbole de cette vie royale dans le petit crucifix d'ivoire, sculpté par des nègres du Congo, que le Roi préférait à tout autre et qui reposa entre ses mains sur son lit funèbre : il exprime bien sa simplicité d'homme, sa foi de chrétien, son amour cordial de ses sujets, surtout des plus humbles.